

دكتور عاطف العرفي

تجديد ف المذاهب الفلسفية والكلامية

السادسة

0200806



Shahed Alexandria



دار المعارف

سلسلة العقل والتجديد
الكتاب الثاني

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية

تأليف
دكتور عاطف العراقي
أستاذ تاريخ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٠٢١-٨

الطبعة السادسة
١٩٩٣

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية



دارالمعارف

- الطبعة الأولى : ١٩٧٣ م
الطبعة الثانية : ١٩٧٤ م
الطبعة الثالثة : ١٩٧٦ م
الطبعة الرابعة : ١٩٧٩ م
الطبعة الخامسة : ١٩٨٣ م
الطبعة السادسة : ١٩٩٣ م

الإهداء

إلى رائد عظيم من رواد الفكر الفلسفي في العالم العربي
إلى روح أستاذي الدكتور عثمان أمين
أهدي هذا الكتاب تقديرًا لدوره الكبير في إثراء الفكر الفلسفي

عاطف العراقي

شكر وتقدير

يتقدم المؤلف بآيات الشكر والتقدير لمهيمات
الفلسفة والعلمية في بلاد العالم شرقاً وغرباً ، على
ما تفضلت بتقديمه من مصادر قيمة طويلاً سنوات
عشر تم فيها تأليف هذا الكتاب .

ويخص بالشكر انجمن العلمى العراقى وابجعية
المصرية لتاريخ العلوم ، والمعهد العلمى الفرنسى
للداسات العربية بدمشق ومكتبة الاسكوريال
بأسيانيا ومكتبة المتحف البريطانى بلندن والمكتبة
الأهلية بباريس :

ملحوظات :

الرموز والإشارات المستخدمة في هذا الكتاب كالتالي

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

ر = رسالة

ن١ = السماع الطبيعي

ن٢ = السماء والعالم

ن٣ = الكون والفساد

ن٤ = الأفعال والانفعالات

ر٥ = المعادن والآثار العلوية

ن٦ = النفس

ن٧ = النبات

ن٨ = الحيوان

الفهارس

١ - فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصنيف عام	١٥
الباب الأول	
مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب في السببية والعلة	
(من خلال منظور تجديدى)	
الفصل الأول : المعتزلة والخيرية	٥١
أولاً : تمهيد	٥١
ثانياً : مذهب المعتزلة	٥٤
ثالثاً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضى عبد الجبار)	٥٨
رابعاً : رأى أهل الخير	٦٠
الفصل الثانى : الأشاعرة وتقدم الفرق المخالفة لأرائهم	٦٥
أولاً : مقدمة	٦٥
ثانياً : نقد الأشاعرة لأصحاب الطوائف	٦٧
ثالثاً : نقد الأشاعرة للفلاسفة	٧٠
رابعاً : نقد الأشاعرة للمعتزلة	٧٢
خامساً : رأى الأشاعرة	٧٤
سادساً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلانى)	٧٨
الفصل الثالث : الكندى ومشكلة السببية	٨٥
أولاً : تقديم	٨٥

الصفحة	الموضوع
٨٦	ثانياً : التفرقة بين الفعل الحقيقي والفعل بالمجاز .
٩٠	ثالثاً : العمل الأربع
٩٧	الفصل الرابع : ابن سينا وعمل الموجودات
٩٧	أولاً : تقديم
١٠٠	ثانياً : الجانب النقدي من مذهبه
١٠٣	ثالثاً : العمل الأربع
١١٠	رابعاً : نصان لابن سينا
١١٠	النص الأول : في تعريف أشد العمل اهتماماً للطبيعي في بحثه
١١٣	النص الثاني : في تعريف أصناف علمة من الأربع
١٢٣	الفصل الخامس : الغزالي وموقفه من مشكلة السببية
١٢٣	أولاً : تمهيد : فكر الغزالي تقليد للأشاعرة
١٢٥	ثانياً : رأى الغزالي في صورته الكلامية
١٣٥	الفصل السادس : مشكلة النسيبة عند ابن رشد
١٣٥	أولاً : تمهيد
١٣٧	ثانياً : جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالي

الباب الثاني

مذاهب كلامية حول القضاء والقدر

(نقد إطارها الجدلي برؤية تجديدية)

١٥٥	الفصل الأول : الجبرية والمعتزلة
١٥٥	أولاً : الجبرية
١٥٧	ثانياً : نقد رأيهم واتجاههم
١٥٩	ثالثاً : المعتزلة :

الصفحة	الموضوع
١٦٦	رابعاً : نقد طريقهم :
١٦٧	خامساً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضي عبد الجبار)
١٧٥	الفصل الثاني : الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلي
١٧٥	أولاً : آراء الأشاعرة
١٨٥	ثانياً : نقد مسلك الأشاعرة الجدلي
١٨٧	ثالثاً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلاني)

الباب الثالث

فلسفة ابن رشد بنظرة تجديدية

١٩٩	الفصل الأول : الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد
١٩٩	أولاً : تمهيد
٢٠٣	ثانياً : المحاكمة والنفي إلى أليسانة
٢٠٩	ثالثاً : عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقي
٢١٧	الفصل الثاني : آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا
٢١٧	أولاً : تمهيد
	ثانياً : كتاب تفسير ما بعد الطبيعة — مدى معرفة العرب بهذا
٢١٩	الكتاب — تفسير ابن رشد له
٢٢٤	ثالثاً : عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة
٢٢٤	المقالة الأولى (ألفا الصغرى)
٢٢٤	المقالة الثانية (ألفا الكبرى)
٢٢٦	المقالة الثالثة
٢٢٧	المقالة الرابعة
٢٢٨	المقالة الخامسة

الموضوع	الصفحة
المقالة السادسة :	٢٣٠
المقالة السابعة :	٢٣٩
المقالة الثامنة :	٢٤٣
المقالة التاسعة :	٢٤٣
المقالة العاشرة :	٢٤٥
المقالة الحادية عشرة :	٢٤٧
رابعاً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية والأبدية .	٢٥٠
خامساً : نص من تفسير ما بعد الطبيعة	٢٦٠
مراجع الدراسة :	٢٦٥
أولاً : المراجع العربية .	٢٦٥
ثانياً : المراجع غير العربية	٢٧٩

فهرس الأشكال التوضيحية

رقم الشكل	الموضوع	الصفحة
١ -	أقسام الفعل عند الكندي	٨٧
٢ -	العلل عند الكندي	٩٩
٣ -	العلل عند ابن سينا	١٠١
٤ -	علة المادة عند ابن سينا	١٠٥
٥ -	علة الفاعلية عند ابن سينا	١٠٧
٦ -	القوة والفعل وعلاقتها بالأسباب والمسببات	١٣٩
٧ -	احتمالات نسبة الأفعال عند الأشاعرة	١٨٣
٨ -	أقسام العلوم النظرية عند الكندي	٢٣١
٩ -	صنفا الصنائع عند الفارابي	٢٣٥
١٠ -	أقسام الفلسفة عند ابن سينا	٢٣٧
١١ -	أنواع الفلسفة النظرية ومراتبها عند ابن رشد	٢٤١
١٢ -	مذاهب أصل الموجودات	٢٥٣

تصدير عام

أولاً - منهج عقلي تجديدي ندعو إليه :

أنا مؤمن بالعقل كقوة خلافة مبدعة في ميدان الفكر الفلسفي العربي . رافض لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر داخل مجال الفلسفة العربية . لانتيافر فيها خصائص الفكر الفلسفي فإذا وجدنا فكراً تنطبق عليه خصائص الموقف الفلسفي . أدخلناه في إطار الفلسفة . أما إذا لم تتوافر لهذا الفكر هذه الخصائص . فلنبحت له عن مجال آخر غير مجال الفلسفة . وما أكثر هذه المجالات .

أقول بهذا وأؤكد على القول به لأنني أعتقد أننا لو ظلنا نسير في هذا الخط الذي نسير عليه الآن . الخط الذي يتمثل في النظر إلى موضوعات الفلسفة نظرة تقليدية من جهة ؛ وحشر أشباه للفلاسفة داخل إطارها من جهة أخرى ؛ فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم في مجال الفلسفة العربية . إننا إذا لم نميز بين إطار التجديد وإطار التقليد ، ونبتعد ابتعاداً تاماً عن إطار التقليد . فسوف نظل في حالة سبات عميق . ولن تنتهي حالة السبات هذه . إلا بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكاً ، ويكون معبراً عن العقل . ويحمل في طياته التجديد .

أقول بهذا وسأظل أقول به منبهاً ومحفزاً ما دام في دوائر الفلسفة من يفسد فيها . ومن هنا كانت دعوتنا إلى منهج^(١) . نجتمعت لدى خيوطه خلال إقامتي متوحداً في غربة غربية . وقلت عنه إنه ليس بطبيعة الحال ملزماً لأحد . بمعنى أنه محاولة من جانبنا ننظر من خلالها نظرة جديدة إلى أفكار وكتابات فلاسفة العرب . إذ لا يليق بنا إطلاقاً أن نضع أنفسنا حين دراسة هذه الأفكار موضع البيغاء . فنقتصر مهمتنا على حكاية أقوال الفلاسفة دون العناية بتدبرها والحكم عليها ؛ بل لابد من أن نلتزم بما يجب على مؤرخ الفلسفة الذي يعد من زاوية من الزوايا فيلسوفاً أيضاً ، وذلك حين يفسر هذا المذهب أو ذاك من جانبه تفسيراً ذاتياً مجتهداً .

(١) راجع تصديرونا لكتاب " مذاهب " فلاسفة المشرق " (دار المعارف بالقاهرة) الطبعة الخامسة .

صحيح أن واجبه الإلتزام بالنصوص التي تركها الفيلسوف . بحيث لا يجعلها فوق طاقتها : بأن يخلع عليها تفسيرات لا يسمح بها النص الفلسفي . ولكن صحيح أيضاً أنه لا بد له من تجاوز ذلك إلى الجانب الذاتي طالما أن فكر الفيلسوف يسمح بذلك .

تقول هذا ولا مفر من القول به . لأننا قد آلفنا على أنفسنا النظر إلى مشكلات الفلسفة العربية نظرة جديدة . وكفانا تقليداً . إذ ما أسهل علينا أن نلجأ إلى نص الفيلسوف ونأخذ في شرحه شرحاً تقليدياً يقتصر على ظاهر النص . ولكن ما أصعب أن نتساءل عما وراء هذا النص من فكر قد لا يكون ظاهراً لأول وهلة حين قراءة تراث الفيلسوف أو المتكلم . وما أكثر ما سنصل إليه من نتائج جديدة إذا فعلنا ذلك .

أمر يستوقف النظر ويدعو أيضاً إلى الأسف . يتمثل في أننا لانجد في الغالب حتى الآن تفسيرات مختلفة متعددة لتراث وآراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب . على النحو الذي نجده عند باحثين درسوا فكر أفلاطون مثلاً أو فكر السوفسطائيين قبله أو فكر أرسطو . صحيح أن النص هو النص ، ولكن العاقل منا هو من يبذل جهده في البحث عن مدلول لهذا النص أو ذاك ، بدلاً من التسليم مجرد تسليم أعشى بما توصل إليه السابقون عليه في دراسته .

هذا المدلول الذي يتوصل إليه الدارس قد يختلف كما قلنا في كثير أو في قليل عن المدلولات التي سيقته . لأن طبيعة العقل البشري حقاً . التمسك باستقلاله ، بحيث إذا ما قيدناه بنص من نصوص التراث الفلسفي . عرف كيف يتصرف في تفسيره وتأويله وإضفاء معان جديدة عليه .

ولو فعلنا هذا في مجال الفكر الفلسفي العربي . سنجد عندنا تفسيرات مختلفة ومتعددة لتراث فلاسفة العرب ، كما هو الحال من بعض الروايات بالنسبة لفلاسفة الغرب . بل سنجد مدارس فكرية حول تراث الفارابي مثلاً في المشرق . أو تراث ابن رشد في المغرب وغيرهما من فلاسفة ، بدلاً مما نراه الآن في دراستنا لتراث هذا الفيلسوف أو ذاك .

معنى هذا أنه يجب علينا إزاء فكر فلاسفة العرب ، أن نقف موقف المحلل

الناقد . فهم أولاً وأخيراً أفراد بشر وليسوا بقديسين .. ولو خلعنا عليهم وعلى أفكارهم حالات من القداسة لأخطأنا في دراسة أفكارهم خطأ ما بعده خطأ .

وبقينى أن أعظم ما يؤدى إلى تقدير الفيلسوف حق قدره . هو تحليل أفكاره ونقدها لأن في هذا على الأقل دليل أنها أفكار حية ولم تولد ميتة وإلا لما اهتممتنا بها من جانبنا . أما إذا لم نفعل ذلك فسوف لا نكون دارسين في مجال الفلسفة . بل خطباء في حفلات التكريم .

وعلى القارئ أن يستعرض ما شاء من كتب ألقت في مجال الفلسفة عند العرب . سواء في الديار المصرية أو غيرها من ديار العالم . ويستضح له الفرق بين دارس ناقد محلل . ودارس كل عمله حين دراسته لفكر هذا الفيلسوف أو ذاك . خلج العبارات الزانة الفضفاضة على الفيلسوف وأفكاره . والتي إذا فتشت عن مدلول لهذه العبارات لما وجدت إلا سراباً .

إن هذا النوع من أشباه الدارسين قد ظلموا الفكر الفلسفى العربى وأساءوا فهمه ، تماماً كما ظلموا أنفسهم يوم أن حاولوا متطفلين الاشتغال بالفلسفة .

نعم أساءوا فهمه . وليس هذا بطبيعة الحال عيب فلاسفتنا الذين قدموا لنا فكراً ممتازاً . ولكن العيب هو عيب هذا الفريق من الدارسين الذين نظروا نظرة خاطئة إلى تراث فلاسفتنا الكبار . ولعل مما ينطبق على تلك الحالة . ما قاله شوينهور حين استقبل الناس كتاباً من كتبه استقبالا سيئاً . وبلغه أن جزءاً كبيراً منه قد بيع ورقاً ليستخدم في حمل البضائع . من أن كتاباً مثل هذا كالمرآة ، إذا نظر فيها حمار فكيف نتوقع أن يرى فيها ملاكاً ، هذا بالإضافة إلى أنه إذا اصطدم رأس وكتاب . وصدر عن أحدهما صوت أجوف . سيكون الأجوف دائماً هو الكتاب ؟ ! ! .

نحدثنا عن النقد والتحليل لآراء الفلاسفة . ونود أن نشير إلى أن هذا النقد والتحليل نسميه فكراً راسياً . ومن هنا كان الاختصار على الرواية والحكاية بعد فكر أرقياً . فإذا كان الفكر الأرقى يعد فكراً مسطحاً ، فإن الفكر الراسى يعد فكراً ينفذ إلى الصميم . صميم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية

أو الكلامية . ولن نصل إلى التجديد إلا بهذا النوع من الفكر الرأسي . وبحيث نتجاوز تماماً هذا الفكر الأفقي المسطح .

على ضوء هذا الفكر الرأسي . يكتسب تاريخ الفلسفة عند العرب أهمية جديدة ، ولا يعود مجرد سرد للمعرفة الفلسفية . بل سيصبح هذا الفكر الرأسي على الأقل مفتاحاً لتلك العملية التي يحقق بها الإنسان انتقاله من المماكة الحيوانية إلى المملكة الإنسانية .

قلنا إن هذا المنهج فيه تعبير عن وجهة نظرنا . وإذا كان من الباحثين من لا يتفق معنا في جانب أو أكثر من جوانب هذا المنهج ، فلهم دينهم ولنا دين . ويقى أن هذا الموقف من جانبنا سوف لا يفضيهم . لأنهم إذا كانوا أساتذة للفلسفة حقاً ، دخلوا إليها من أبوابها الرئيسية ، وليسوا دخلاء على الفكر الفلسفي حشروا في إطاره حشراً . وكل ما نطالب به هو ألا نصدر حكماً على هذا الرأي أو ذاك من آراء فلاسفة العرب ومتكلمي الإسلام إلا بعد دراسة دقيقة شاملة . فيها تعبير عن الفكر الرأسي لا الفكر الأفقي . وإذا كانت هذه الدراسة تتطلب من العقل أن يعمل وأن يعمل دائماً بكل طاقته ، بل فوق طاقته ، فإنه لا مفر من ذلك . إنها ضريبة الفلسفة التي تقوم على الطاقة الذهنية المتوقدة والتي لا بد لمن أراد الفلسفة لنفسه طريقاً . من دفع هذه الضريبة الفكرية . نعم يجب على الدارس أن يفعل ذلك وإلا لحقه لعنة الفلاسفة في كل زمان ومكان .

ويبقى أن فلسفات مفكرى العرب . فلسفات ثرية ثراء عجبياً وكثيرة الألوان والظلال ومتنوعة إلى حد كبير بل ومتطورة . ولكننا سوف لا نستطيع إدراك ذلك إلا إذا نظرنا إليها من خلال منظور تجديدي . ومن بدرى فقد نصل إلى نتائج جديدة فيها تعبير عن ثراء هذا المذهب أو ذاك . أما إذا نظرنا إليها من خلال منظور تقليدي يقوم على الرواية دون الدراية والتحليل ، يقوم على النظرة المسطحة دون النظرة الرأسية ، فلن نستطيع كشف ثراء هذه المذاهب الفلسفية أو الكلامية . وإذا كان من الدارسين والباحثين من يتمسك بهذه النظرة التقليدية ، سواء كان ذلك من جانبهم عن وعي أو عن غير وعي . فلهم سيولهم ولنا منيل . وأعتقد أن عددهم للأسف الشديد آخذ في التزايد على المدى الطويل .

لا أقول هذا من جانبي تعبيراً عن تشاؤم مفرط^(١) . ولكنني أضع في الحسبان أن لدينا كثرة من المؤلفات ما يكاد يشبه من دراستها الدارس ، حتى يضعها في مكانها ولسان حاله يقول : جهل على جهل .

غير مجد في يقيني واعتقادي هذا النوع من الدراسات التي يزعم لها أصحابها أنها دراسات فلسفية ، في حين أنها تقوم على الرواية والحكاية ربما لغرض التسلية ولن أتخول عن تشاؤمي إلا حين أجد مستقبلاً أن شغل الدارسين أصبح البحث عن منهج . على أساسه ينظرون إلى المشكلات الفلسفية والكلامية . وعلى أساسه أيضاً ستختلف التفسيرات والتأويلات حول هذا المذهب أو ذلك في المذاهب الفلسفية . تلك التفسيرات والتأويلات التي يقوم بها نفر من المتخصصين في أقسام للفلسفة ، يضعون نصب أعينهم ما ينبغي أن تكون عليه الدراسة الفلسفية . وبحيث لا يقتصرون على تقديمها للقارئ أو الدارس كنوع من الثقافة المبسطة بل الحاطثة ، والتي نعوم على السطح دون النفوذ إلى الأعماق ، على النحو الذي نجده في أشباه أقسام للفلسفة وليست أقساماً فعلاً أو دوائر فلسفية .

خذ على ذلك مثالا واحداً يرتبط بما نحن بصدد الحديث عنه . وفيه تبرير لموقف التشاؤم من جانبنا . لقد سبق أن ميزنا في جانب من جوانب منهجنا بين « طبع تراث » و « تحقيق تراث » و « إحياء تراث » . وقلنا إن المهم عندنا ، أو ما ينبغي أن يكون كذلك ، هو إحياء التراث . إذ بدوننا لن يكتسب تاريخ الفلسفة الإسلامية معنى ومغزى جديدين . وقد أشرنا أكثر من مرة إلى أننا لم نقف موقفاً معادياً من « تحقيق التراث » . لأننا نعلم أننا لن نقوم بأحياء التراث إلا إذا سبقنا ذلك بتحقيق التراث . ولكن ماذا نرى الآن ؟ نرى أن الأمر لا يتجاوز طبع تراث أو تحقيق تراث .

ومن الأمور التي يؤسف لها أن حالات الإعجاب والتقدير في صورهما العديدة قد تخلف حول « الطبع » و « التحقيق » . ولو أنصفنا ودققنا لطالبتنا هؤلاء

(١) من الأمور التي يؤسف لها في مصرنا المعاصرة أن أصحاب التقليد هم الذين يمهّدون لإهداء الرأي والحكم على مؤلفات ذوي النزعات التجديدية في فكرنا الفلسفي العربي . ولن نجد في مصر قديماً إلا إذا اختفت تماماً هذه الظاهرة . لأن قائد الشيء لا يعطيه والناس أعداء لما جهلوا .

بمجاورة ذلك إلى عملية إحياء « التراث » . وبقيني أننا لو طالبناهم بذلك لتكشف أمامنا الفرق والفرق الدقيق بين « تجار » لو فتشت في عقولهم لما وجدت اتجاهها فلسفياً . منهم من قضى نحبه ومنهم من لا يزال على قيد الحياة ، وبين « دارسين للفلسفة حقاً » بمعناها الدقيق : يستطيعون باتجاههم الفلسفى مجاورة الطبع والتحقيق إلى « الإحياء » .

نعم هذه أمور يؤسف لها كل الأسف : ولو أنصفنا لخلعنا هالات التقدير والإعجاب هذه أساساً على أرواح من تركوا لنا هذه المخطوطات ، لا على من قاموا بتغيير لون صفحاتها من لون أصفر إلى لون أبيض . وأظن أن مجرد تغيير اللون لا يستحق منا هذا الإعجاب .

إن الطبع لا يجعلنا نتقدم خطوة واحدة نحو التجديد . فكل فرد من الناس يستطيع أن يقوم بهذا الطبع : وليس من الضروري أن يكون القائم به مفكراً له رأى فى موضوع التجديد . بل يمكن مثلاً أن يكون داخلاً فى فئة التجار لا فى فئة المفكرين ذوى الرأى فى موضوعات مثل التجديد : ومثل الأصالة والمعاصرة .

قلنا إننا قد اخترنا من بين الاتجاهات الفلسفية . الاتجاه العقلى . ولا يعنى هذا أننا نقلل أو نغض الطرف عن اتجاهات أخرى قد يكون أبرزها الاتجاه الصوفى الذى يقوم على الذوق والوجدان « كلا ليس هذا ما قصدنا إليه لأننا نعلم أن كل اتجاه قد يكون له مبرراته ومزاياه . ولكن بشرط أن يقوم كل اتجاه على منهج محدد . فقد نجد فى التجربة الصوفية عمقاً قد لا نجده عند مفكرين آخرين أثروا طرقةً أخرى غير الطريق الصوفى . ولكننا لأسباب ومبررات كثيرة اخترنا لأنفسنا من بين هذه الاتجاهات . الاتجاه العقلى : . وحين تودى بنا دراسات مستقبلية إلى عمق هذا الاتجاه : سوف لانتدرد لحظة واحدة فى التخلّى عنه : بحثاً عن اتجاه آخر :

ثانياً - العقل بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة :

هذا الاتجاه العقلي الذي عن طريقه ننظر إلى المذاهب الفلسفية والكلامية التي تركها لنا مفكرو العرب من خلال منظور تجديدي . لا يعد من بعض زواياه شيئاً جديداً كل الجدة : إذ طالما عرفه كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب ، ودعا بعضهم إليه مفضلاً إياه على اتجاهات أخرى .

ونود الآن الوقوف وقفة قصيرة عند هذا الجانب : فنقول إننا لو رجعنا إلى كثير من المصادر اللغوية لوجدنا تعريفات كثيرة لكلمة عن العقل^(١) ، وإن كانت تعني أساساً الجانب العملي منه :

من هذه التعريفات : أنه الحجر والنهى ضد الحقن : والعقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها .

ومنها أن الثبوت في الأمور . أى التريث والتحقق .

ومنها أنه التمييز : أى فصل شيء آخر بمعنى أنه التمييز الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان .

ومنها أنه قوة يكون بها التمييز بين الحسن والقبيح : أى العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها .

ومنها أنه نور روحاني ، به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية^(٢) .

وأكثر المعاني السابقة تطلق - كما ذكرنا - على ما يعرف بالعقل العملي : إذ ورد في تعريفه كلمة المنع والعقال . فعقلت الناقة : أى منعتها بما شددتها به عن تصرفها في سعيها . فكذلك العقل العملي يعقل النفس ، ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع^(٣) .

(١) أشرنا إلى بعض معاني المنع العقلي في تصديرتنا لكتاب « التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد » .

(٢) ابن منظور : لسان العرب جزء ٣ ص ٤٨٥ - ٤٨٦ ، الفيروزآبادي : القاموس المحيط ص ١٨ - ١٩ ، المنجد ص ٥٤٤ - ٥٤٥ ، غتار الصحاح ص ٤٤٧ ، الزنجشیری : أساس البلاغة ص ٣٠٩ ، الحرجاني : التمرينات ص ١٣٣ ، المعجم الوسيط جزء ٢ ص ٦٢٢ - ٦٢٣ ، ابن سينا : رسالة في الحسد ص ٥٥ ، وأيضاً : أبوالبقاء ، الكليات ص ٢٤٩ .

(٣) أبوالبركات البغدادي : المختار في الحكمة جزء ٢ ص ٤٠٩ .

كما نجد معان أخرى لكلمة « العقل » تعبر عن جوانب متعددة من النظر إليه .

فالعقل :

١ - معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تسيطر بها المصالح والأغراض^(١)

٢ - هيئة عمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره^(٢) .

٣ - اعتقاد بأن الشيء كذا . وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا . طبعاً

بلا واسطة . كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين . وقد يقال لتصور الماهية بذاتها

بلا تحديدها . كتصور المبادئ الأولى للحد^(٣) .

٤ - العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات . لامتناع انفكاك أحدهما

عن الآخر^(٤) .

٥ - قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف الالامادية . ويدرك العقل

ماهيات الماديات . أى كنهها لظاهرها . ويدرك معاني عامة كالوجود والجوهر

والعرض والعلية والمعلولية والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق

والباطل . كما يستدل بالمحسوس على المعقول ، أو بالمعلول البادئ للحواس على

العلة الخفية عليها^(٥) .

٦ - قوة للنفس بها تتقل من الضروريات^(٦) .

٧ - مالا يكون للحس الباطن فيه مدخل^(٧) .

٨ - ما يعلم حقيقة الشيء على ماهو عليه . ولا يقبل من الحسن حكماً

ولا يحتكم إليه أبداً . وإنما الحسن عامل عن عمال العقل : ومضى استشير الحسن

في قضايا العقل . فقد وضع الشيء في غير موضعه : ومضى استشير العقل في

(١) ابن سينا : رسالة في الحدود ص ٥٥

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ .

(٣) ابن سينا : النجاة (القسم المنطق) ص ٨٧ .

(٤) نصير الدين الطوسي : شرح تجريد الاعتقاد ص ١٢٦

(٥) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون - مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥ (من طبعة كلبجنا)

وأيضاً : وصف كرم : العقل والوجود ص ٤ .

(٦) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون - مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥

(٧) المصدر السابق مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥

أحكام الحس . فقد وضع الشيء في موضعه^(١) .

ولعل مما يوضح هذا المعنى ويدل عليه . ما يقوله أبو سليمان المنطقي حين سئل : فلم استغنى في نهاية المعقول عن الحس ، ولم يستغن في نهاية الحس عن العقل ؟ فقال : لأن المعقول في نهاية حس ، والحس يحتاج إلى ما ارتفع إليه ، ولا يد من حس يبين به الخلق في العموم . ولا بد من عقل يوصل به إلى الباري على الخصوص . والحس رائد . ولكنه يرود لمن هو أعلى منه . والعقل مستريد لكنه يستريد ممن هو دونه^(٢) .

هذه معان مختلفة متعددة « للعقل » . وإذا كان مهجنا العقل التجديدي بستيفان منها إلا أنه لا يقف عندها بطبيعة الحال . وإلا لا اختلفنا مع آراء المعتزلة مثلاً . بل مع آراء كثير من فلاسفة العرب .

وإذا كنا قد قلنا إن مهجنا العقل التجديدي يختلف عن المسالك الصوفية . فإننا نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الطريق الصوفي . لنوضح ما قلناه من الاختلاف بينه وبين الإتجاه العقلي :

تعتمد أقوال الصوفية على تجاربهم الخاصة : بمعنى أننا لانجد رأياً في الآراء الصوفية إلا ويمكن أن يعد على وجه ما ثمة لخضوع صاحبه للرياضيات والمجاهدات الروحية . ولما اعتور نفسه من الأحوال والمقامات .

كما أن اليقين عندهم يتمثل في مطالعات القلوب والمشاهدة . فكل مارأته العيون نسب إلى العلم وما علمته القلوب نسب إلى اليقين^(٣) .

وللصوفية عالم خاص بهم . إذ ربما يرون أشياء لا يراها غير الصوفي ، وتعتبرهم أحوال لا يعانها غير الصوفي . ولغتهم التي يعبرون بها هي لغة الرمز والإشارة . لأن الأمور التي يرمز إليها لا تقع في محيط عامة الخلق^(٤) .

(١) التوحیدی (أبو حنین) : الإمتاع والمؤانسة - جزء ٢ ص ١٢٦ .

(٢) التوحیدی (أبو حنین) : المقابسات ص ١٨٢ - ١٨٣ مقابلة في هل ههنا غير المعقول والمفسور .

(٣) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٣ ، وأيضاً : القشيري : الرسالة القشيرية ص ٨٢ .

(٤) د أبوالمعالی عمیق : التصوف (الثورة الروحية في الإسلام) ص ١٢٢ .

وعلى هذا تعد طريقهم فردية . إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة . وعالمه الروحي الذى يعيش فيه وحده . وهذه الطريقة هى المعراج الروحي ، وهى ما أطلقوا عليها السلوك والمعراج . وقسموها إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات . كما سموا الأحداث النفسية والمقامات الروحية التى تعرض لهم باسم الأحوال^(١) .

فهم إذن - فيما يقول الغزالي^(٢) - أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال . إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام . وهو مالا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري . وإنما هو أيضاً - كالقصور من سراج العيب يقع على قلب فارغ لطيف .

وهذا الإلهام يقع بغير فرق الفيض . أى بلا اكتساب وفكر . بل هو وارد غيبي ورد من الغيب . ولا يحصل به العلم لعامة الخلق : لكن يحصل به العلم في حق نفسه^(٣) .

معنى هذا كله أن الحكمة عندهم ليست نوعاً من العلم يكتسب بالنظر العقل . بل هو العلم الباطنى الذى يلقى في القلب إلقاء . ولهذا تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابل الأضداد . طالما أن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو العقل . وإنما هى نور يقذف به الله في قلب من أحبه . أو هى إشراف الجانب الإلهي في قلب الصوفي^(٤) .

هذا إن أدى إلى شيء . فإنما يؤدي إلى رفض منطق أرسطو ومقولاته العقلية . دليل هذا ما نطالعه في شرح حكمة الإشراف . إذ نطالع تفضيلهم للأنوار الإشرافية للوصول إلى الله . فأصحاب المعلم الأول - كما جاء في شرح حكمة

(١) المصدر السابق . وأيضاً : عوارف المعارف لمبروروى ص ٢٨٩ - ٢٩٠ (عل هامش

كتاب إحياء علوم الدين للغزالي) .

(٢) المتقذ من الضلال ص ١٢٧ .

(٣) التآني : كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ٢ ص ١٣٠٨ .

(٤) د . أبوالمعالي عفيفي : الصوف ص ١١٨ ، ٢٤٧ .

الإشراق^(١) - تعد حكمهم ضعيفة القواعد وباطلة المعاهد ، وأنهم - أى المتأثرون بفكر أرسطو - إذا كانوا قد رفضوا الحكمة النوقية ، فإن سبب ذلك اشتغالهم بالقروع دون الأصول ، ولذلك حرموا من مشاهدة الله . أما الصوفية فقد وصلوا إلى معاينة الله لا بفكر ولا نظم ودليل قياسي ، بل بأنوار إشراقية متناوبة متتالية .

يوضح ذلك ويؤيده مانجده في كتاب اللمع للسراج الضوى^(٢) وفي كتاب التعرف للذهب أهل التصوف للكيلاذي^(٣) ، من أن المتصوفة لا يعرفون الله بالعقل . قيل للنورى : بم عرفت الله تعالى ؟ قال بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ولا يعرف الله إلا بالله

فلنا إن منهجنا العقلي التجديدي : وإن كان يسلم بخصب بعض جوانب وأبعاد التجربة الصوفية . إلا أنه يفرق عنها افتراقاً رئيسياً . إذ من الواضح أن الجانب العقلي بعد جانباً نظرياً أساساً على عكس الطريق الصوفي الذى بعد طريقاً يعتمد على الجانب العملى .

ولعل ذلك يبرز لنا نقد ابن رشد للطريق الصوفي وهو بصدد نقده لأدلة من سبقوه على وجود الله وتقديمه لأدلة جديدة . إذ أن ابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقاً نظرية . إذ يرون أن معرفة الله تعالى وغيره من الموجودات عبارة عن شئ يلقى فى النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب^(٤) .

هذا بالإضافة إلى أن الاتصال الذى يراه الصوفية ناتجاً عن المجاهدة ، ومثمة لرياضاتهم الروحية لا بعد - فيما يقول ابن رشد - كمالاً طبيعياً للإنسان . فإن الكمال الطبيعى هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان^(٥) . وإذا كان منهجنا العقلي التجديدي يختلف عن الطريق الصوفي ، فإنه

(١) الشيرازى : شرح حكمة الإشراق ص ٥ .

(٢) ض ٦٣

(٣) ص ٦٣ .

(٤) راجع كتابنا : التزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢١١ .

(٥) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٤ - ٩٥ .

يختلف اختلافا جليواً عن المنهج الكلامي الجدل الذي سارت عليه الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما . صحيح أن فريق المعتزلة يساند العقل ويعتبر به . إلا أن منهجهم قلباً وقالاً يعد منهجاً جدلياً كما سبق أن ذكرنا .

ولعلنا لو رجعنا إلى ما كتبه فلاسفة العرب في نقد المتكلمين لوجدنا صحة ذلك . إذ أن فلاسفة العرب ينقلون « العقل » بالمعنى الكلامي . كما أنهم ينقلون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم . طالما أنها لا تعلو كونها أقوالاً مشهورة مأخوذة من بادية الرأي المشترك من غير تمحيص

فالفارابي على سبيل المثال في رسالته « في معاني العقل »^(١) يرى أن المتكلمين إذا كانوا يظنون « العقل » الذي يرددونه فيما بينهم ، أنه العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان . فإن هذا يعد خطأ . إذ أننا إذا تتبعنا ما يستعملونه في المقدمات الأولى نجد أنها كلها مقدمات مأخوذة من بادية الرأي المشترك . فلذلك صاروا يؤمنون شيئاً ويستعملون غيره .

فهم حين يقولون إن هذا الشيء مما يوجه العقل أو ينفيه العقل أو لا يقبله . يعنون بذلك : المشهور في بادية الرأي المشترك عند الجميع . فإن بادية الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمون « العقل » . ويقولون إنه العلم بجواز الحائزات واستحالة المستحيلات . كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً ، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين في وقت واحد^(٢) .

وما يقال عن الفارابي ، يقال أيضاً عن ابن سينا . إذ أنه يذهب إلى أن أقوال المتكلمين غير برهانية . كما أن العامة تعجز عن تقبل الجدل . إلا إذا اقترب من حدود الخطابة . وإذا ألزم الجدل هؤلاء العامة شيئاً . وأذعنوا للزومه ، خالوه مغالطة أضلهم^(٣) .

ومعنى هذا أن أفراد الناس إذا كانوا إما من الخاصة أو من العامة ، فإن

(١) ص ٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٧

(٣) الخطابة لابن سينا ص ١ - ٢

الخاصة لاتنتفع إلا بالبرهان^(١) . والعامة لا تصدق إلا بالخطابة . إذن الصناعتان النافعتان هما البرهان والخطابة^(٢) . أما الجدل فلا يقصد إلا هذا ولا إلى ذلك .

وإذا انتقلنا من الفارابي وابن سينا إلى ابن رشد وجدناه خريصاً غاية الحرص : على نقد الطريق الجدلي . ولعل القارئ للفصل السادس من الباب الأول من كتابنا هذا وكذلك الفصل الثاني من الباب الثالث . سيدرك ذلك تمام الإدراك

ولا نريد الإطالة الآن في موقف ابن رشد من الطريق الجدلي : ونكتفي بالقول بأن ابن رشد إذا كان يسعى إلى البرهان . فإنه كان متوقفاً منه نقد الطريق الجدلي . إذ أنه يرى أن القياس الجدلي يكون من المقدمات المشهورة : أي أنه لا يشترط في مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط . سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد^(٣)

أما مقدمات البرهان - فيما يقول ابن رشد^(٤) - فلا بد أن تعرف بالعقل . وهو الذي يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها . إذ أن النتيجة الضرورية الدائمة لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية أي غير مستحيلة ولا متغيرة .

يبدو أن نقول من جانبنا أن منهج الفيلسوف يختلف عن منهج أهل الجدل . إذ أن الفيلسوف يبحث عن الحق لذاته . الحق في نفسه . الحق مجرداً غاية التجريد ولكن المشتغل بعلم الكلام يدور منهجه حول (أساس آخر أشرنا إليه . فهو قد أقر بصحة قواعد الإيمان ثم اتخذ أدلة للبرهنة عليها . ولهذا لم يكن غريباً أن يهاجم الفلاسفة علماء الكلام ويرون أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفي . إنه يعد منهجاً لا يعبر عن الالتزام بخصائص الفكر الفلسفي .

هذا بالإضافة إلى أننا يجب ألا ننسى أنه كان لكثير من المتكلمين نصيب وافر في ذم المنطق والدعوة إلى كبراهية العلوم الفلسفية . ومن هنا لم يكونوا فلاسفة :

(١) المصدر السابق ص ٢ .

(٢) تلخيص ابن رشد لكتاب البرهان لأرسطو (مخطوط) ص ٢٠٤ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧٩ - ١٨٠ .

ولإذا استخدموا المنطق ، فإنهم يستخدمونه في الدفاع عن قضائهم التي اعتقدوا بصحتها منذ البداية .

ولإذا كان منهجنا العقلي التجديدي يتخذ موقفاً محدداً من الفكر الصوفي . ومن الفكر الكلامي الجدل . فإنه أيضاً يتخذ كل المحاولات التي من شأنها التقليل من الفلسفة والفلسف والمهجوم عليها . وما أكثر تلك المحاولات التي تشبه في كثير من زواياها الهجوم على العلم والحضارة الحديثة .

فابن الصلاح مثلاً قد قال بأن الفلسفة أس السفه والإحلال . ومادة الحيرة والضلال . ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عيبت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة^(١) .

والصنعاني يرى أنه من الواجب نقد الفلاسفة ومن تابعهم . إذ أنهم عادوا علوم القرآن . وفارقوا فريق القرآن . وصنفوا في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان وأصول قواعد الأديان . وحشوا على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان . منتقصين لمن اكتفى بما في معجز التنزيل من البرهان . مقبلاً لتلق كثير من محكماته بالقبول والإيمان^(٢) .

والسيوطي يذهب إلى أنهم أي الفلاسفة - زاغوا عن طريق الحق . وبنوا الدين وراء ظهورهم . إذ أنهم رجعوا إلى عقولهم وضواطرهم وآرائهم . وإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم . فإن استقام قلبه . وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه . وإن اضطروا إلى قبوله حرقوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستكبرة^(٣) .

وفي معرض التفرقة بين أهل الحديث في اتفاقهم . وبين الفلاسفة في اختلافهم . يرى السيوطي . أن السبب في اتفاق أهل الحديث . أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل . فأورثهم الاتفاق . أما أهل البدعة

(١) فتاوى ابن الصلاح ص ٢٥ .

(٢) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٨ .

(٣) صون المنطق والكلام ص ١٦٦ .

- ويقصد بهم الفلاسفة - فقد أدخلوا الدين من المعقولات والآراء . فأورسهم الاختلاف . فإن النقل والرواية في الثقات قلما يختلف . وإن اختلف في لفظة أو كلمة . فذلك اختلاف لا يضر الدين ولا يقدر فيه . وأما دلائل العقول فقلما تتفق ، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر^(١)

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الحملة على الفلاسفة والتفلسف قد شملت أيضاً المهجوم على المنطق . فإننا نود الآن الإشارة إلى ذلك إشارة موجزة نستكمل بها جوانب هذا الموضوع .

يرى ابن الصلاح مثلاً أن المنطق هو مدخل الفلسفة . ومدخل الشر شر والاشتغال به لم يبيحه الشارع ولا الصحابة ولا التابعون . إذ ليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً . أما ما يزعمه المنطقي من أمر الحد والبرهان . فأشياء لا قيمة لها ، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن^(٢) .

وابن تيمية هو الآخر ، يرى أن منطق اليونان لا يتميز بين الصدق والكذب . إذ لا يتميز بينهما إلا الأنبياء . ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكل ما جاء به الأنبياء . فإنهم معصومون ولا يخطئون بأى حال من الأحوال^(٣) . كما أن إثبات العلم بالصانع والتبوات ليس موقوفاً على شيء من الأكيسة . بل بعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه . ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتر إلى نظر^(٤) .

هذا بالإضافة - فيما يرى ابن تيمية - إلى أنه من الخطأ الظن بأن المنطق شيء ضروري لتحصيل العلم . إذ أن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم . وكل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان . فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به . أو يقال إن فطر بنى آدم في الغالب لا تستقيم إلا به^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ١٦٨ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٥ .

(٣) الرد على المعتزليين ص ٤٨٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٦ .

(٥) المصدر السابق ص ١٧٩ .

واين قيم الجوزية أيضاً في معرض نقده للمنطق : يقول إنه لو كان علماً صحيحاً . لكانت غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوهما . فكيف وباطله أضعاف حقه . وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبادئه توجب مراعاتها الذهن أن يزيغ في فكره . ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساد وتناقضه ومناقضه كثير منه للعقل الصريح^(١) . بحيث أن المنطق مادخل على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده^(٢) .

ونعتقد أن الحملة على الفلسفة والفلسف تتسبب في كثير من أبعادها إلى الغزالي . إذ أننا جميعاً نعلم أنه ألف « نهايت الفلاسفة » للنيل من الفلسفة والفلاسفة . ولا نريد الآن أن نتعرض لتفاصيل هذا الموضوع . فقد سبق أن تعرضنا له من جانبنا في أكثر من مناسبة ومنذ أكثر من عشر سنوات . وقد كفانا ابن رشد مشقة الرد عليه حين نقد من ينكر أهمية الفلسفة والفلسف قائلاً : إننا لا ينبغي أن تشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالي . فإن العالم بها هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحير العقول^(٣) .

لعلنا قد أبرزنا بعد هذا كله موقفنا تجاه تيارات عديدة داخل إطار الفكر العربي : ونحسب أن هذا بعد أمراً لازماً . بمعنى أننا إذا كنا ندعو اليوم إلى منهج عقلاني تجديدي . فإن من اللازم بيان موقفنا من تيارات أخرى : هي في مجملها . بل في أساسها وأصلها تختلف عما نذهب إليه :

(١) مفتاح دار السعادة جزء أول ص ١٥٧ .

(٢) المصدر السابق جزء أول ص ١٥٨ .

(٣) نهايت التآفات ص ٦٧

ثالثاً - موضوعات هذا الكتاب من خلال منهجنا العقلي التجديدي :

نضمن كتابنا أبواباً ثلاثة : باب أول يتناول بالدراسة مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب في السببية والعلية ، وباب ثان يتعرض لدراسة مشكلة القضاء والقدر ، وباب ثالث وأخيراً يتناول بالتحليل بعض جوانب من فلسفة ابن رشد من خلال شروحه .
نسما الباب الأول إلى فصول ستة . وقد قلنا في البداية إننا إذا أردنا في هذه الأيام تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فيجب أن ننظر إلى هذا الموضوع وغيره من موضوعات ومشكلات نظرة متكاملة ، أي يجب علينا عدم الاختصار على زاوية دون أخرى ، على إطار معين دون إطار آخر .

وعلى هذا فإن النظرة التجديدية التي ندعو إليها اليوم سيجدها القارئ في هذا الباب : سيجد فكراً فلسفياً إزاء فكر كلامي ، فكر اعتزالي يقابله فكر أشعري فكر لأهل الطوائف يجد معارضة من جانب الأشاعرة وأهل السنة ، رأى للغزالي يعارضه رأى لابن رشد ، بيان للصلة بين موضوع السببية . وموضوع الحرية والجبر . كشف لأسس واهية وغير دقيقة استند إليها نفر من المتكلمين :

قلنا إن هذا الباب قد انقسم إلى فصول ستة . الفصل الأول فيه بيان للمذهب المعتزلة . ثم بيان لرأى أهل الجبر . وقد قلنا ونحن بصدد دراسة رأى المعتزلة أنهم : رغم ما بذلوه من جهد يستحق الإعجاب والتقدير من جانبنا ، إلا أنهم في الوقت الذي كانوا يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه : لمهم كانوا يشيرون أحياناً إلى سبب بعض الأفعال إلى أسباب غير معروفة . وهذا إن دل على شيء . فإنما يدل على نوع من التردد وعدم القطع برأى حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية التي لا تسير إلى مرتبة اليقين والبرهان ولكننا برغم هذا يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب في مسيبتها على جهة الضرورية والتلازم . دليل هذا أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب ، إذ طبيعته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها . نقول إن هذا يعد شيئاً لازماً عن رأيهم : وخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار رأيهم في حرية الإرادة عند الإنسان : أما أهل الجبر ، فقد وقفنا عند رأيهم وقفة قصيرة : نظراً لأنهم هم أنفسهم

لم يبحثوا باستفاضة في هذا الجانب . وبينما كيف أنهم يقوّمون إن الله تعالى هو الذي يخلق فينا الأفعال . قد أنكروا العلاقات الضرورية بين سبب ومسبب :

وإذا كنا قد خصصنا الفصل الأول للمعتزلة وأهل الجبر . فقد كان لابد لنا من عقد فصل نتحدث فيه عن الأشاعرة . وهذا موضوع الفصل الثاني من هذا الباب .

في هذا الفصل رأينا أن نبرر أولاً الجانب النقدي عند الأشاعرة ، قبل أن نعرض لمذهبهم . إذ أن الدارس لما تركه الأشاعرة من مؤلفات في هذا المجال ، يجد أنهم قد نقدوا أصحاب الطوائف والفلاسفة والمعتزلة .

وقد لاحظنا أثناء عرض نقدهم لأصحاب الطوائف . وهم الذين يمثلون بلغتنا الحديثة المذهب المادى إلى حد كبير . أنهم - أى الأشاعرة - قد لجأوا إلى المغالطة حين عرض وجهة نظر أهل الطوائف . وعلى القارئ أن يتأكد من ذلك بقراءة فكرة أهل الطوائف ثم نقد الأشاعرة لهم . لكن يعرف كيف أن الأشاعرة قد حملوا أقوال أهل الطوائف فوق ما تحمل وتخطعوا عليها دلالات لم يذهب إليها أهل الطوائف ، لانعنى بذلك أننا نؤيد فكرة أهل الطوائف . فبينما وبينهم بعض أوجه الخلاف . ولكن مانعنا أننا لا بد أن نفرق بين نقد بوجه إلى المقصود الحقيقى للرأى المخالف . وبين نقد يلجأ إلى المغالطة .

نخذ على ذلك مثالا واحداً : إن أصحاب الطوائف إذا كانوا يركزون على تحديد خصائص ثابتة للأفعال كل شئ : فإن هذا من جانبهم كان لاعتقادهم بأن هذه الخصائص تقوى على أسباب محددة ثابتة : فزيادة الشئ والرى مثلاً عن حاجة الجسم تؤدي إلى ضرر للجسم . أى تنقلب ضداً لهذا الجسم ، أى القول بالعلاقة الثابتة بين السبب والمسبب :

ولكن ماذا نجد عند واحد من الأشاعرة كالباقلانى مثلاً ؟ نجد أنه يلجأ إلى المغالطة لأن له غرضاً ثابتاً يدافع عنه : وهو نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والسيئات : بحيث أننا نعجب كيف يصلح هذا النقد وهذه المغالطة عن أناس - الأشاعرة - يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره ، المذهب الصحيح : لأنه مذهب أهل الحق : ويجهلون به : وبرغم ذلك فإننا لا نعدم

وجود أنصار ومؤيدين لهم - حتى الآن يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل ما فيه .

وكما نقد الأشاعرة أهل الطبائع : نقدوا الفلاسفة أيضاً . فإذا كَانَ الفلاسفة قد ذهبوا في معرض دراستهم للسببية : إلى القول بأن هناك إيجاباً ذاتياً بين العلة والمعلول ، أى علة معينة لا بد أن توجب معلولاً معيناً : فإن الأشاعرة جرياً على عادتهم يرون أنه لا بد من تكفير القائلين بهذا القول .

وإذا كان الأشاعرة قد نقدوا أهل الطبائع والفلاسفة : فإنهم قد نقدوا أيضاً المعتزلة إذ أن المعتزلة إذا كانوا قد بحثوا - كما سبق أن ذكرنا - في الفعل المتولد : وذهبوا إلى أنه يرجع في أكثر زواياه إلى القدرة الإنسانية ، فإن الأشاعرة قد رأوا أن الاعتقاد بذلك يؤدي إلى فضائح تأباه العقول . مستذلين على ذلك بكثير من الأمثلة التي إذا ما بحث فيها الباحث . فسرى أنها تحفل بالمتناقضات التي لا حد لها . ومن العجيب أنهم يقررون قضاياهم ويصنيفونها بصيغة فلسفية . غير مدركين أن الفلسفة أسمى من هذا الجدل الذي يلجأون إليه أحياناً .

بعد الجانب النقدي الذي أبرزناه ونحن بصدد دراستنا للأشاعرة ، انتقلنا إلى بيان الجانب الإيجابي من رأيهم . وكيف أنهم يلجأون - كما هو الحال عند الغزالي كما سنرى . إلى فكرة العادة لكي يبرروا بها تحطيم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات

ونود أن نشير إلى أننا قد لاحظنا عليهم : برغم أنهم قد بذلوا جهداً كبيراً في البحث في موضوع السببية . أنهم لم يكونوا يهتمون كثيراً بمناقشة أفكار من ردوا عليهم بقدر اهتمامهم بالدوران حول فكرتهم : بمعنى تسليط الأضواء حول فكرتهم بحيث تكون ما عداها من أفكار : أفكاراً خافتة شاحبة : وهذا أسوأ ما نجده في آرائهم النقدية . إذ أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيماناً مطلقاً : جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في مذاهب مخالفينهم : بل حججوا ما فيها من أفكار صحيحة : حتى تكون فكرتهم هي وحدها فيما يزعمون الفكرة الصائبة الصادقة .

هذا عن الفصل الثاني : وياستقلنا من الفصل الثاني إلى الفصل الثالث (الكنتدى) : نكون مستقلين من طراز إلى طراز آخر مختلف عنه . بمعنى أن

المتكلمين إذا كانوا قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها وهل هي ضرورية أم أنها ترجع إلى الله تعالى ، فإن الكندي لا يدير بحثه أساساً حول هذه الجوانب ، بل نجده باحثاً علل وأسباب الموجودات وقائلاً إنَّها أربعة ، متابعاً في ذلك أرسطو .

وقد أشرنا في هذا الفصل بعد عرضنا لرأى الكندي في العلل الأربع ، إلى أننا نجد عنده خلطاً بين مجال ميتافيزيقي ومجال فيزيقي (مادى) ، ونوعاً من التأثير بالفكر الكلاسي الجلدلى . مما يجعل فكرته عن السببية فكرة مضطربة من بعض زواياها .

أما الفصل الرابع من هذا الباب فقد خصصناه لابن سينا . ولم نشأ الإفاضة في بيان رأيه نظراً لأنه سبق لنا في موضع آخر^(١) دراسة رأيه في هذا المجال ، وإن كانت كل زاوية من زوايا الدراسة تختلف في كثير أو في تحليل عن الأخرى

وقد أشرنا في تقديمنا لهذا الفصل إلى أننا إذا كنا قد وجدنا عند الكندي نوعاً من التردد بين مجال كلاسي ومجال فلسفي . بمعنى أن تفكير الكندي كان مشدوداً بعناصر كلامية ، فإننا سنجد عند ابن سينا تياراً فلسفياً أرسطوياً بارزاً غاية البروز وابتعاداً إلى حد كبير عن الطابع الكلاسي الجلدلى .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً سواء تمثل ذلك في جانب نقدي أو جانب إيجابي . كما نجد عنده اهتماماً أكبر بدراسة العلة الغائية وهي العلة الرابعة .

بيد أن دراساته حول هذا الموضوع ، موضوع السببية ، لا بد أن تؤدي بالدارس إلى التساؤل حول مدى صحة آرائه . وقد وجدنا بعد عرضنا لآرائه كثيراً من أوجه الخطأ عند هذا الفيلسوف .

هذا عن الفصل الرابع ، أما الفصل الخامس فقد عقدناه لبيان رأى الغزالي في السببية والواقع أن الغزالي قد بحث في هذا المجال بحثاً مستفيضاً وبذل جهداً كبيراً حتى توصل إلى الآراء التي قال بها .

ولكن إذا كنا ندعو اليوم إلى التجديد ، فلا بد أن نقف من آرائه موقف

(١) راجع الفصل الخامس بعلى الموجودات في كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .

الناقد المحلل ، إذ لا يعقل إطلاقاً أن نكتفي بعرض آرائه ثم نأخذ في خلع هالات الإعجاب والتقدير حولها كما يفعل ذلك نفر من أشباه الباحثين .

وبعد عرضنا لرأى الغزالي ، بينا كيف أنه لم يخرج عن الإطار الكلامي مضيفاً إليه أبعاداً صوفية غير واضحة المعالم . فالغزالي في هذا المجال يعدّ أشعرياً قليلاً وقالباً ، ونحسب أننا قدمنا - ونحن بصدد عرض رأيه - دليلاً على ما نقوله به وأكثر من دليل .

وإذا كنا قد قلنا بذلك في أكثر من مناسبة ، وحين عرضنا لرأيه في العلم الإلهي ورأيه في موضوع الخلود^(١) . فلأنني أتقدم الآن خطوة نحو التذليل على وجهة نظري إزاء الغزالي ، ونحن نعلم تماماً وجود رأي مخالف لما نذهب إليه . وإذا جاء هذا الرأي المخالف عن متخصصين في الفلسفة فرحاً بمناقشته ، أما إذا جاء عن متطفلين حشروا في إطار المشتغلين بالفلسفة حشراً ، ومنهم للأسف الشديد من يعمل في أشباه أقسام للفلسفة . فليس لي معهم حديث ، إذ في مناقشتنا لهم - لما ذكرنا أكثر من مرة - إضفاء نوع من الأهمية لما يقولون به . ونحن لا نريد لهم ذلك لأنهم ليسوا أهلاً له .

ذكرنا أننا عرضنا رأى الغزالي الذي يقوم على دحض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . وبعد عرضه أظهرنا تناقضات كثيرة وجدت في رأيه هذا وكشفنا عن طبيعة فكر الغزالي . وكيف جاء فكره متابعة تقليدية للأشاعرة في الوقت الذي كنا ننتظر منه جديداً ، ولكنه لم يفعل . ولو أنصف الغزالي لفرق بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة .

وقد قلنا في ختام دراستنا لرأيه أنه يحاول سرد آرائه في ثوب المذهب الفلسفي ، ولكن الخطط الذي سار فيه دائماً لا يحل المشكلة التي يبحث لها عن حل منطقي فالقول بالعادة يعدّ إيغالا في مجال اللا معقول إلى أقصى أماده ، بالإضافة إلى شدة غموضها ، تماماً كفكرة الكسب عند الأشاعرة كما سنرى .

أما الفصل السادس والأخير من هذا الباب ، فيعرض لمشكلة السببية عند ابن رشد . وقد أشرنا في بدايته إلى أننا إذا كنا نجد فريقاً من مفكرى الإسلام وخاصة المتكلمين والغزالي قد أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين

(١) راجع هذين الموضوعين في كتابنا : « مذاهب فلاسفة المشرق » الطبعة السادسة .

الأسباب ومسبباتها ، وهل هي ضرورية أم أنه لاضرورة بينهما بحيث يرجعون ذلك إلى الله . وإذا كنا نجد نمطاً آخر يدير بحثه حول دراسة العلل الأربع على النحو الذى وجدناه عند ابن سينا ، فإننا نجد عند ابن رشد بحثاً فى كل مجال منهما . فهو لم يقتصر على دراسة وجه واحد من وجهى المشكلة ، بل بحث فى الوجه الآخر أيضاً .

كما نهبنا أيضاً إلى أن ابن رشد إذا كان يتابع أرسطو فى أكثر من مجال من مجالات دراسته لموضوع السببية : فإنه لم يقف عند حدود أرسطو ، بل استفاد من الأفكار الأرسطية فى نقده للأشاعرة . وعلى الدارس أن يقرأ بعناية شروحه على أرسطو ، حتى يتبين له صديق ما نقوله الآن .

كما أشرنا فى ختام دراستنا لرأيه إلى أننا نلاحظ بعض الأخطاء عند ابن رشد ولعل أبرزها خلطه بين مجالات مادية فيزيقية ومجالات إلهية ميتافيزيقية : ولعل الدارس محاولة ربطه بين القول بالأسباب . وتقرير الحكمة والغائية فى الكون يلاحظ هذا تمام الملاحظة . إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ولكننا نجده بعد ذلك يغوص فى متاهات لا صلة بين بعضها وبين ما ينبغى أن يكون عليه التحليل الدقيق للعلاقة بين الأسباب والمسببات . إنه خلط وضرب فى متاهات . أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد المشكلة فى وحدة متكاملة متناسقة .

ولكن ما يشفع له ، ذلك الجهد الذى قام به فى الكشف عن مغالطات فريق من المتكلمين ، بالإضافة إلى الأساس القوى الذى أقام عليه آراءه حول هذا الموضوع ، وهذا الأساس هو التمسك بالعقل ، حين ربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات (الأشاعرة والغزالي) وبين التقليل من دور العقل .

ولعل هذا هو سبب اختيارنا لمحاولته كنموذج للمحاولات التى تعبتنا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية بصورة ما من صور التجديد الكثيرة التى تسعى إليها . وليس هذا تعصّباً . من سجانينا لهذا الفيلسوف ، ولكن لأن نظريته تنفق فى بعض جوانبها مع المنظور العقلى التجديدي الذى ننظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفلسفية أو الكلامية .

هذا عن الباب الأول بفصوله الستة ، أما الباب الثاني وموضوعه القضاء والقدر .
فقد قسمناه إلى فصلين : فصل أول عن الجبرية والمعتزلة وفصل ثان عن الإشاعرة .
وقد أشرنا في بداية هذا الباب إلى أن القارئ سيجد ارتباطاً تاماً بين موضوع الباب
الأول وموضوع الباب الثاني : سيجد نسقاً يجمع بينهما في وحدة واحدة .

كما ذكرنا إلى أننا في معرض نقد كل من أهل الجبر والمعتزلة والإشاعرة .
نصوب على المنهج أساساً ، لأننا بالتركيز عليه . نستطيع الصعود إلى تجديد
النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب التي عرضت للبحث في هذا الموضوع
وبدون ذلك سنظل ندور في مجال تقليدي لا في مجال تجديدي .

فلنا إن الفصل الأول من هذا الباب يبحث في آراء أهل الجبر والمعتزلة .
وقد عرضنا لرأي أهل الجبر ولاحظنا أن النتائج التي توصل إليها أهل الجبر تستند
إلى المقدمات التي سلموا بها وأخذوا في الدوران حولها دون أن يستطيعوا الخروج
من الدائرة التي ظلوا فيها يدورون ، تلك الدائرة الجدلية الكلامية .

ويقين أن أهل الجبر لو كانوا قد تعمقوا في بحث الصلة بين الإرادة الإلهية
والإرادة الإنسانية بحثاً دقيقاً عميقاً ، أو بحثوا في الإرادة الإنسانية في حد ذاتها
وبعدوا عن هذا الطابع الجدل ، لتوصلوا إلى آراء لها أسسها القوية العميقة
ولكنهم لم يفعلوا ، فانتبهوا إلى ما انتهوا إليه من تصور للمشكلة على هذا
النحو الأفقي المبسط .

وقد حاولنا أن توجه نقدنا ، لا إلى رأيهم القائل بالجبر ، ولكن إلى الطريقة
أو المنهج الذي سلكوه ، والذي أدى بهم إلى ما أدى . إنها الطريقة الجدلية الكلامية
المحاطة بالصعوبات التي لا مبرر لها ، والتي لا تخلو من إشكالات كثيرة لا حد لها .

هذا عن أهل الجبر . أما المعتزلة فقد عرضنا لرأيهم . وحاولنا توجيه
بعض أوجه النقد للمنهج الذي سلكوه . ولعل أبرز أوجه نقدنا أنهم لم يشاعوا
الخروج من الدائرة الجدلية الكلامية إلى دائرة أوسع وأشمل ، بمعنى هذا الدائرة
الفلسفية التي تبحث في مشكلة الحرية في حد ذاتها . وتحدد العلاقات الدقيقة
بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية .

وبانتهاء حديثنا عن المعتزلة ، ينهى الفصل الأول من هذا الباب .
أما الفصل الثاني فقد خصصناه كما ذكرنا منذ قليل للأشاعرة . وقد ذكرنا في بدايته أننا سنلاحظ ارتباطاً وثيقاً بين رأيهم في السببية ورأيهم في القضاء والقدر . كما حاولنا تقديم بعد عرض رأيهم ، قائلين إن آراء الجبرية إذا كانت تمثل موقفاً محدداً رغم ما يشوبه من ضعف في بعض جوانبه ، وأن آراء المعتزلة إذا كانت لا تخلو من دقة وعمق برغم ما فيها من بعض الاتجاهات الخاطئة ، فإن آراء الأشاعرة برغم ما بذلوه من جهد كبير في التوصل إليها ، تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى درجة كبيرة جداً .

لإنهم مثلاً يحيطون فكرتهم عن الكسب بهالة من الغموض حتى يدخلوا في أذهاننا أنها دقيقة وعميقة ، وأنها اكتشاف بكر ، ولكن متى كان الغموض معبراً عن دقة الفكرة ولقد سبق أن ذكرنا في أكثر من موضع إلى أننا كثيراً ما نجد في الفكر الفلسفي أفكاراً غامضة : غموضها قد يوحى إلى الأذهان المتسعة أنها دقيقة ، ولكن إذا فتشت عنها وقمت بتحليلها . لم نجد أيها القارئ إلا فكراً سطحياً لا فكراً رأسياً . وبنهاية دراستنا لآراء الأشاعرة ونقد اتجاههم . ينهى الباب الثاني الذي ارتبط كما قلنا ارتباطاً أساسياً بالباب الأول .

أما الباب الثالث والأخير فقد خصصناه لابن رشد . وقد سبق أن ذكرنا أننا نتخذ من فلسفة ابن رشد ومن اتجاهه ، رغم ما بيننا وبينه من خلاف في وجهات النظر ، معيناً لنا على تجديد النظر إلى المذاهب الفلسفية التي تركها لنا فلاسفة العرب . في هذا الباب بفصليه عرضنا لنمط فلسفي أساساً يتمثل في ابن رشد وقضية الشروح . تلك القضية التي تكلمنا فيها أكثر من عشر سنوات .

ونستطيع أن نؤكد على أن الدعوة إلى التجديد ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع الشروح . ولعل القارئ يذكر أن موضوع الشروح ، شروح فلاسفة العرب وخاصة ابن رشد ، كان جانباً من الجوانب الخمس التي يقوم عليها مشهجننا في دراسة الفكر الفلسفي العربي^(١) .

(١) راجع تصديرونا لكتابنا : « مذاهب فلاسفة المشرق » تحت عنوان « منهج تدعويله » .
الطبعة الخامسة - دار المعارف ١٩٧٨م

وقد انقسم هذا الباب الثالث إلى فصل أول يبين فيه كيف أن الاشتغال بالفلسفة كان وراء نكبة ابن رشد . وفصل ثانٍ يكشفنا فيه عن آرائه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

في الفصل الأول تحدثنا عن عوامل النكبة واختلفنا مع من أرجعوها إلى أسباب سياسية . وأرجعناها إلى أسباب فلسفية . وإذا قلنا أسباباً فلسفية فإننا نعني أساساً الاشتغال بالشروح .

وهكذا يجزى فيلسوفنا على عمله هذا بالنظر والطرء . ولكن مهما يكن من أمر فإن فلسفته ستظل ماثلة في أذهاننا . أين هم الذين وجهوا هذه التهم إليه ؟ لا نسمع عنهم إلا أسماء . مجرد أسماء . ولكننا سنظل نذكر ابن رشد ومذهب ابن رشد طالما ندرس الفلسفة العربية .

هذا عن الفصل الأول من الباب الثالث . أما الفصل الثاني والأخير . فهو كما قلنا يبحث في آرائه الفلسفية من شرحه الكبير على كتاب الميتافيزيقا لأرسطو وبخاصة رأيه حول مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية والأبدية .

وقد حاولنا أن نؤكد في بداية هذا الفصل : أنه من الضروري الرجوع إلى ما تركه هذا الفيلسوف من شروح . بحيث لا تقتصر على المؤلفات وحدها . بل من العبث التفرقة الحاسمة بين شروحه وبين مؤلفاته ، لأن شروحه قد تضمنت الكثير من آرائه الفلسفية . قلنا هذا حتى لا تبتر فلسفته بترأسي إلى ما يقدمها مشوهة .

ولا جدوى عندنا في تلك المحاولات التي يقوم بها أشباه الدارسين ، والتي تقوم على استبعاد وتجاهل هذه الشروح . ويقيني أننا لو جمعنا بين مؤلفاته وشروحه لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً تاماً بل رئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية بل والخطئة والتي توصل إليها نفر من الدارسين ، والتي مازالوا حولها يدورون دون أن يتقدموا خطوة إلى الأمام .

هذا ما قمنا به خلال هذا الفصل ، وذلك حتى نتقدم خطوة بل خطوات في سبيل تجديد الفكر الفلسفي العربي . وعلى هؤلاء الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلاً أو أكثر من عندهم إن شاعوا ، يعارضون به ما نقوله . فإن في هذا خيراً لم يدبلاً من الصياح والضجيج الذي يبعثنا عن مجال الفلسفة والتفكير

ونحمد الله تعالى على أن هذا الصياح قد انبعث في أكثر جوانبه إن لم يكن كلها عن أناس نعتبرهم أشباه دارسين وليسوا دارسين للفلسفة حقاً أو مشتغلين بها رغم أنهم يزعمون لأنفسهم أنهم من الدارسين والمشتغلين بالفكر الفلسفي ! !

معنى هذا أننا نعتبر شروحه على أرسطو بصفته خاصة . من الجواب التي تبرز لنا فلسفته . فهو يناقش ويخلل ويفند آراء بدت عنده خاطئة : بل يدخل في شروحه جانباً إيجابياً من مذهبه ولا يقتصر على متابعة أرسطو .

ومهما يكن من أمر . فهي محاولة تضمنت تفسيراً ذاتياً من جانبنا لفلسفته . إذ ليس من المعقول أن نظل عند حدود تلك المحاولات التقليدية التي عفا عليها الزمن وأصبحت في خبر كان . إن صح هذا التعبير . بل لا بد بعد أن ندرس تراث هذا الفيلسوف أو ذاك دراسة موضوعية . أن نتقدم خطوة أحسبها ضرورية : وهي أن يقدم الباحث تفسيره الذاتي لهذا التراث . وبذلك تختلف التفسيرات والتأويلات حول فلسفة كل فيلسوف .

هنا ما أكدنا عليه خلال دراستنا هذا الفصل . ونود أن نؤكد أيضاً أننا إذا كنا قد اختلفنا مع غيرنا حول تراث ابن رشد وشروحه بصفة خاصة . فإن لدينا مبررات لذلك نحسبها قوية . منها مثلاً نقده الدقيق للأشاعرة وهو بصدد شرحه على أرسطو . فهل كان الأشاعرة مثلاً موجودين أيام أرسطو حتى يدعونا البعض إلى الاقتصار على مؤلفاته لأنه لم يكن في الشرح إلا متابعة لأرسطو ؟

لقد ترك لنا ابن رشد شروحاً غاية في العمق على أرسطو : وواجبنا دراستها لا إهمالها . وأحسب أن العيب . إذا لم نفهم فلسفة ابن رشد من خلال شروحه ليس عيب ابن رشد . بل عيب الكسالى والجهلة أولئك الذين نظروا إلى الشرح نظرة خاطئة وأرادوا لبقية الدارسين أن يكونوا كسالى مثلهم .

بعد أن أشرنا إلى موضوع الفصلين ، لابد من القول بأن ابن رشد ، انصافاً له ، قد امتد بالجوانب الفلسفية : حتى أعطى لها أعظم صورة وصلت إليها الفلسفة الإسلامية . وإذا كان قد تأثر بأرسطو . فإننا بدلاً من أن نتخذ ذلك ذريعة للهجوم على ابن رشد ، أن نتساءل أولاً : ولماذا اختار ابن رشد جانب أرسطو ؟

ومما يدلنا بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه - على أننا مازلنا ندور إلى حد كبير في مجال الدراسات التقليدية لا التجديدية حول ابن رشد وفلسفته .: أننا نجعل المعيار هو شهرة المسألة أو الموضوع الذي أثير وكأننا لسنا دارسين للفلسفة حقاً ، بل نجوياً من نجوم الفن والطرب والغناء .

خذ على ذلك أيها القارئ العزيز مثالا واحداً : كم عدد الدراسات التي كتبت عن رد ابن رشد على الغزالي وكم عدد الصفحات التي كتبت عن رد ابن رشد على ابن سينا ؟ . سوف تجد أيها القارئ العجب العجيب . لقد أفصنا في التحدث عن رد ابن رشد على الغزالي ، حتى حفظ الدارسون ذلك عن ظهر قلب ، ولم نركز على رد ابن رشد ونقده لابن سينا . برغم أننا لو أردنا التجديد لقلبنا الوضع . إذ أن قيمة رده كفيلسوف على الغزالي كفكر . يحتل - أى هذا الرد - أهمية تاريخية أكثر منها فلسفية ، في حين أن رده على ابن سينا يحتل أهمية فلسفية . لأن قيمة هذا الرد تكمن في كونه فيلسوفاً يرد على فيلسوف مثله .

قلنا إننا اخترنا ابن رشد بالذات ونحن نطالب بالمنهج العقلي التجديدي . برغم الاختلاف بيننا وبينه . فهو أكبر عميد للفلسفة في بلاد العرب دعا إلى تمجيد العقل باعتباره الدليل والحكم . ومن جهتي لا أتردد في أن أسدي الثناء على ابن رشد وفلسفته نظراً لأنه كان صاحباً أصرح اتجاه عقلي .

هذا هو ابن رشد فيلسوف المغرب العربي . هذا هو الفيلسوف الذي يجب علينا دراسة مذهبه دراسة دقيقة . إننا نعتقد أننا لن ننفلد إلى لب مذهبه بقراءة عاجلة ، إذ أن كل جانب من جوانب فلسفته يعتمد على الجانب السابق عليه . كما أنك لن تفهم أى فصل من فصول كتبها ما لم تكن قد قرأت وأمعت النظر في كل كلمة من الكلمات التي كتبها ، بحيث إنك لن تجد إلى حد كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية فيلسوفاً من الفلاسفة تشعر بأنك ستخسر خسارة كبيرة إذا أهملته ، كابن رشد .

إن هذا التفكير الذي صدر عن اجتهاد من جانبه في محاولة للوصول إلى الحقيقة بما تشمله من مجالات عديدة ، إن دلنا على شيء ، فلأنما يدلنا على أن فلسفته كلما درست وبخشت ، اهتدينا إلى دليل وأكثر من دليل ينهض على دقة تفكيره .

ونعتقد أن واجبنا نحو هذا الفيلسوف يقتضى منا البحث عن كتبه في جميع المكتبات المتفرقة شرقاً وغرباً والعمل على نشرها ودراستها حتى تظهر أمامنا الصورة الصحيحة والدقيقة لفيلسوف كبير .

وإذا كنا قد دعونا منذ سنوات إلى تلمس فلسفته من شروحه ، ووضعها جنباً إلى جنب مع مؤلفاته . وأكدنا على هذه الدعوة اليوم ، فإننا نأمل ألا تحل الذكرى القامدة لابن رشد إلا ونكون قد فعلنا شيئاً آخر جديداً تجاه تراثه وأفكاره .

نرجو بعد هذه الورشة التي ما كتبناها إلا اعتقاداً من جانبنا بأنها ستساعدنا على التقدم خطوة نحو تدعيم المنهج الذي ندعو إليه : أن نكون قد وفينا جزءاً من واجبنا نحو مفكرينا وفلاسفتنا .

كما نود أخيراً أن تنبه إلى أنه يحق لنا نحن أبناء العروبة أن نمحتفل ونفخر بالقيم الفكرية والمذاهب الخالدة التي تركها لنا قريق من فلاسفة العرب ومتكلمي الإسلام . ويقتضى أنهم أضافوا إلى أمجاد العروبة عظمة فكرية كبرى . إن جهودهم لن تذهب سدى وجهودنا نحن العرب في سبيل إحياء فلسفاتهم والسعى إلى تجديداتها لن تضيع .

ومن جانبنا نقول إننا نأمل تحقيق هذا المنهج العقلي التجديدي وإرساء قواعده قبل أن نصل إلى اللحظة التي نقول فيها لقد آن لنا أن نستريح . فهل ياترى ستجد دعوتنا هذه صداها لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي في أرجاء العالم شرقاً وغرباً .

محمد عاطف العراقي

مدينة نصر في ٧ نوفمبر عام ١٩٧٣ م .

البَابُ الْأَوَّلُ

مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : المعتزلة والجبورية .

الفصل الثاني : الأشاعرة ونقدم للفرق المخالفة لهم..

الفصل الثالث : الكندي ومشكلة السببية .

الفصل الرابع : ابن سينا وعلل الموجودات .

الفصل الخامس : الغزالي وموقفه من مشكلة السببية .

الفصل السادس : مشكلة السببية عند ابن رشد .

تقديم

في هذا الباب بفصوله الستة . سنعرض لنمطين من البحث حول مذاهب المتكلمين والفلاسفة في السببية .

النمط الأول نمط كلامي جدلي . ويتمثل ذلك في الفصول : الأول (المعتزلة والخبرية) والثاني (الأشاعرة) والخامس (الغزالي) .

والنمط الثاني نمط فلسفي . يتمثل في الفصل الثالث (الكندي) والرابع (ابن سينا) والسادس (ابن رشد) .

ولا يعني هذا ، تشابه الآراء التي تدخل تحت كل نمط على حدة . بل سنلاحظ اختلافاً في الآراء التي تندرج تحت كل نمط منهما . وسيدرك القارئ كيف أن فرقاً كالمعتزلة والأشاعرة تتمسك بالطابع الجدلي . ومع ذلك فإننا سنجد خلافاً رئيسياً بينهما .

كما سيدرك القارئ كيف سيختلف منهج البحث في هذه المذاهب عند فيلسوف كابن سينا : عن فيلسوف كابن رشد . برغم أنهما يتدرجان تحت النمط الفلسفي .

وإذا كنا قد فرقنا بين نمطين ، وكشفنا عن أسس خاطئة وجدناها عند فلاسفة ومتكلمين ، بحثوا في هذا الموضوع . ونبينا عليها أكثر من مرة . فإن الباعث لنا على ذلك . محاولة الصعود إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية .

الفصل الأول

المعتزلة والجبرية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : مذهب المعتزلة .

ثالثاً : نص لأحد رجال المعتزلة .

رابعاً : رأى أهل الجبر :

إن ما نفعله من الأفعال على ضربين : أحدهما بفعله القاعل
منا مباشراً والآخر متولداً . فالمفعول مباشراً يصح وجود أقل قليل
الأجزاء منه في حال موته وزوال كونه قادراً . ما لم يكن ذلك
من باب ما يفترق في وجوده إلى الحياة . بأن يكون من أفعال
القلوب . فأما ما زاد على الجزء الواحد . فلا يجوز وجوده عندما
تعرض هذه الأحوال . وأما المتولد فعلى ضربين : أحدهما يولد
شيئاً واحداً ولا بد عند تجديد المسببات من تجديد أسباب فيه .
نحو النظر والعلم والاعتماد والكلام والمجاورة والتأليف والتفريق والأكم .
والثاني يولد حالا فحالا . فلا يحتاج إلى التجديد .

[والمحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار المعتزلى - جمع الحسن
بن متويه - تحقيق عمر عزى ومراجعة د . أحمد فؤاد الأهواني
ص ٤٠٣]

الفصل الأول

المعتزلة والجبرية

أولاً - تمهيد :

مشكلة السببية والعلية من المشكلات التي احتلت مكانة بارزة في مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب . دليل هذا أننا إذا استعرضنا ما تركه لنا مفكرو العرب نجد أن أكثرهم قد خصص مبحثاً أو أكثر من مباحثه الكلامية أو الفلسفية لدراسة هذه المشكلة سواء من زاوية نقدية يحاول فيها الرد على مذاهب من سبقوه في دراسة هذه المشكلة ، أو من زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه والدفاع عنه . وبرغم أهمية هذا الموضوع ، فإننا نجد أغلب الدارسين للفكر الفلسفي الإسلامي قد غفلوا أو تغافلوا عن دراسته ، أو على الأقل لم يضعوه في منزلة جوانب أخرى استغرقت اهتمامهم .

وما يقال عن التغافل لهذا الموضوع . نستطيع أن نقوله أيضاً على كثير من الموضوعات الأخرى التي ترتبط به كالبحث في الجوهر الفرد والحركة والسكون والجوهر والعرض والوجود والمعدوم . وهذه موضوعات بحث فيها المتكلمون وفلاسفة العرب . وهذا التغافل قد أدى بكثير من الباحثين إلى النظر إلى المذاهب الفلسفية والكلامية على أنها مذاهب في الألوهية فحسب ، في حين أننا نجد بين ثنايا هذه المذاهب فكراً ، إذا كان يرتبط بالجانب الإلهي ، إلا أن له طبيعة أخرى غير طبيعة الجوانب الإلهية : وهذا الفكر هو ما يبحث في موضوعات كذلك التي سبق أن أشرنا إليها منذ قليل .

قد يقال إن بحثاً أو أكثر قد كتب عن هذه الموضوعات ، ومنها موضوع السببية ، ولكننا نقول : إننا إذا أردنا في هذه الأيام تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فيجب أن ننظر إلى هذا الموضوع ، موضوع السببية ، بأوجهه من موضوعات ومشكلات ، نظرة متكاملة ، بمعنى عدم الاكتفاء على جانب

دون آخر . على إطار معين دون إطار آخر . وأيضاً عدم حصره في إطار العلاقة بين الدين والفلسفة ، لأنه في بعض جوانبه قد تكون له طبيعة أخرى ، غير طبيعة التوفيق بين الفلسفة والدين .

هذه النظرة التجديدية التي ندعو إليها اليوم من جانبنا ، سيجدها القارئ في هذه الدراسة لهذا الموضوع . موضوع السببية . فكر فلسفي إزاء فكر كلامي . فكر اعتزالي يقابله فكر أشعري : فكر لأهل الطوائف . يجد معارضة من الأشاعرة وأهل السنة ، رأى للغزالي يعارضه رأى لابن رشد . بيان للصلة بين موضوع السببية وموضوع الحرية والجبر أي القضاء والقدر . كشف عن أسس واهية ضعيفة استند إليها نفر من المتكلمين وهكذا .

وفي البداية لا بد أن نشير إلى أننا لسنا هنا في مجال التمييز بين كلمة « سبب » وكلمة « علة »^(١) فإذا كنا قد اخترنا عنواناً هو « السببية والعلة » .

(١) السبب ، الجبل . وفي العرف العام هو كل ما يتوصل به إلى مطلوب أو يتوصل به إلى غيره

وفي الشريعة هو ما يوصل إلى الشيء ولا يؤثر فيه .

والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط ، والسبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه ، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط ، ويسمى عند الحكماء بالبدأ أيضاً ، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده . وذلك الشيء يسمى سبباً وترادفه العلة . فهو إما تام وإما ناقص . وقيل إن كان السبب مستجمعاً لجميع شرائط التأدي ، كان التأدي دائماً والسبب ذاتياً ، والسبب غاية ذاتية ، وإلا امتنع التأدي فلا يكون إلا سبباً اتفاقياً (التهاوي : كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ١ ص ٦٢٦ - ٦٢٧ من العلة القديمة ، وأيضاً : المجمع الوسيط مجلد ١ ص ٤١٣) .

وهذا يتضمن التفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض . ونحن نتكلم عن السبب نقصد ما يوجد من بالذات لا بالعرض والاتفاق ، كحدوث زلزلة أو رجفة في الأرض عند مشي الإنسان ، أو حدوث كسوف عند موت إنسان ، إذ أن ما يوجد اتفاقاً هو ألا يكون في طباع أحد الأمرين أن يوجد عند الآخر أو لاخر (ابن طبلوس : المدخل لصناعة المنطق ص ٧٠) .

أما الموجود بالذات ، فإنه - فيما يذكر ابن طبلوس أيضاً - يقال في أحد الأمرين : الذي يكون في طباعه أن يوجد له آخر ، أو يوجد لاخر . مثال ذلك النار والإحراق . فإن في طباع النار أن يوجد لها لإحراق ، وكذلك في طباع الإحراق أن يوجد النار . ومثل هذا فهو في طباع الأمرين جميعاً . وقد يكون ذلك في طباع أحدهما فقط ، مثل الموت التابع للذبح . فإن في طبيعة الذبيح أن يوجد عنه الموت أو به . وليس في طبيعة الموت أن يوجد عنه الذبح .

والتفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض ، لا يؤدي - فيما نرى - إلى محاولة تبرير عدم تأثير الأسباب في تسبباتها ، وبالقول بأن هناك علة حقيقية وعلة أخرى عادية ، والقول بأن العلة الحقيقية هي ما يكون مؤثراً في المعلوم حقيقة ، أما العلة العادية فهي ما يدور عليه الشيء وجوداً وهدماً كأن النار للإحراق . فإنه يدور معها وجوداً وهدماً ، لأن عادة المؤثر الحقيقي وهو الله تعالى ، وقد جرت يخلق الإحراق عند تاس النار اليايس .

فإن مرد ذلك ، ما يشيع في كتابات الدارسين لهذه المشكلة من متكلمين أو فلاسفة . فأحياناً نرى لفظ «علة» هي التي تشيع في دراسة فيلسوف أو متكلم لهذه المشكلة ، وأحياناً أخرى نجد أن اللفظة السائدة هي لفظة «سبب» .

أما عن التفرقة بين «سبب» و «علة» ، فإن التهانوي مثلاً في كشف اصطلاحات الفنون (مجلد ١ ص ٦٢٨) يقول : «إعلم أن ما يترتب عليه الحكم ، إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ، ولا يكون يصنع المكلف ، كالوقت للصلوات ، يخص باسم السبب ، وإن كان يصنعه ، فإن كان القرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع فملك فهو علة . ويطلق عليه اسم السبب مجازاً ، وإن لم يكن هو القرض ، كالشراء ملك المتة ، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ «اشترت» في هذا الحكم ، وهو يصنع المكلف ، وليس القرض من الشراء ملك المتة ، بل ملك الرقبة ، فهو السبب ، وإن أدرك العقل تأثيره يخص باسم العلة . ويقول أبو البقاء (الكليات ص ٢٠٦) : السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء ، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر . وكذا السبب والمعلول ، فإيهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر . لكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً ، والسبب على ما يبحث القائل على الفعل . والحكماء يطلقون على الأولى العلة الفاعلية ، والثاني العلة الغائية .

وقد ظهر هذا الترادف في كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم على أرسطو . فنجد ابن سينا يستخدم لفظي «سبب» و «علة» ، كل واحدة منهما مكان الأخرى . فتارة يقول : أسباب الموجودات وتارة أخرى يقول : علل الموجودات . ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة ، حتى إنه في رسالته «في الحدود» (ص ٤١ - ٤٢) يعرف لنا لفظة علة ، ولا نجد ذكر لكلمة سبب ، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة . وفي كتبه المنطقية كالجدل والبرهان ، نجد أنه تارة يستخدم لفظة «علة» وتارة يستخدم لفظة «سبب» . وبالنسبة للفرزالي ، فإننا نجد لديه نفس المعاني التي ذهب إليها ابن سينا ، وهذا واضح من كتابه «معيان العلم» (ص ٢٩٣) .

كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو . فهو يقول : إن السبب والعلة اسمان مترادفان . وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية (ص ٢٩ من تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦٩ من تهافت التهافت) .

أما ابن مسكويه في الحوامل والحوامل (ص ٣٠) فيقول : إن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ، ولأجله يفعل الفاعل . أما العلة فهي الفاعلة بعينها . ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية .

والصادر التي تعرضت لتعريف السبب والعلة والبحث فيها وبيان ترادفهما أو اختلافهما ، لا حصر لها . وبالإضافة إلى ما سبق يمكن الرجوع إلى : المواقف لعبد الدين الإيجي جزء ٤ - المصدا الخامس من ص ٩٨ حتى ص ٢٠١ ، وتقويم الذهن لأي الصلت الداني ص ٥٠ ، رسائل إخوان الصفا : رسالة رقم ٤١ ، ورقم ٤١ ، وابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، الإلهيات من الشفاء - الجزء الثاني ، والشيرازي في تعليقاته على إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٢٢٢ ، د محمد عاطف العراق : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ وما يليها و .

A. Lalande : vocabulaire Technique et Critique de la philosophie. P. 127 - 132.

Aristotle : Physics, 8, Ch 3,4, Metaphysics, B Dal, Ch II.

Collingwood : An Essay on metaphysics P. 285 - 297.

Encyclopaedia Britannica vol V, P. 63.

ثانياً - مذهب المعتزلة :

أثبت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثراً غير الله ، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث محترع ومنشئ ، على الحقيقة دون المجاز^(١) . كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشرة وإما بالتوالد^(٢) .

ومعنى التولد عندهم ، أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، كحركة اليد والمفتاح . فإن حركة اليد أوجبت لفاعليها حركة المفتاح ، فكلاهما صادرتان عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد^(٣) .

والواقع أن المعتزلة - فيما يرى الإيجي^(٤) - عندما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً : ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصلر عنهم : وإن

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين - جزء ٢ ص ١٩٧ .

(٢) إذا كانت دراسة التولد تدخل في باب الإرادة وتخلق الأفعال ، فإن سبب إشارتنا إليها هنا ، تعلقها بدراسة السببية .

ونريد أن نشير إلى أن القول بالتولد يؤدي إلى حد كبير إلى التكليم بتلازم الأسباب وسبباتها ، والإقرار بخصائص الأشياء وفعلها . إذ من الملاحظ أن الذين يصمدون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرة كالاشاعة - كما سترى - ينكرون الترابط الضروري بين السبب والمسبب ، ويصمدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة . فهو الذي خلق لنا عادة ، بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين ، وهو القادر على خرق العادة في أي وقت يشاء . وهذا على المكس من نظرة الفريق الذي يسلم بحرية الإنسان ، وأنه يؤثر في مجرى الحوادث . أنظر في هذا : كتابنا الترتبة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ وما بعدها ، ص ١٩٩ وما بعدها (فصل القضاء والقدر) .

(٣) الإيجي : المواقف جزء ١ ص ٢٤٣ ، جزء ٨ ص ١٥٩ . وقد اختلفت المعتزلة في ماهية هذا

التولد . يقول الأشعري في المقالات (جزء ٢ ص ٨٤ - ٨٥) :

١ - قال بعضهم : هو الفعل الذي يكون بسبب من ويحل في غيره .

ب - وقال بعضهم : هو الفعل الذي أوجبت سببه ، فخرج عن أن يمكن تركه ، وقد أفعله في نفسه . وأفعله في غيره .

ج - وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذي يلي مرادى ، مثل الألم الذي يلي الضربة ، واللهاب الذي يلي الدفلة .

د - وقال الإسكافي : كل فعل يتبع وقوعه على الخطأ دون قصد والإرادة له ، فهو متولد . وكل فعل لا يتبع إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد وعزم وقصد وإرادة له ، فهو خارج عن حد التولد ، داخل في حد المباشر .

(٤) المواقف جزء ٨ ص ١٥٩ .

لم يقصدوا إليه أصلاً ، لم يمكنهم لهذا ، إسناد الفعل المترتب ، إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداءً ، لتوقفه على القصد ، فقالوا بالتولد .

ولعل الدارس لرأيهم في التولد يتساءل : هل في القول بالتولد ما يتنافى مع القول بتأثير الأسباب في مسبباتها تأثيراً ضرورياً وعلى نحو ليس فيه تخلف ؟

ونستطيع أن نجيب على هذا التساؤل بالقول بأن هذا التولد يدلنا على تأثير الأسباب في مسبباتها ، ولكنه في بعض زواياه لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات على النحو الذى سنراه مثلاً بصورة صريحة قاطعة عند ابن رشد .

نوضح ذلك مؤكدين على ما نذهب إليه . بقولنا إن المعتزلة يذهبون إلى أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة . وهذه الأخيرة . منهم من يرى أنها بأسرها فعل لفاعل السبب ، وإن كان معلوماً حال وجود المتولد ، ويمثلون لذلك بمن رعى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية . فإن الإصابة والآلام الحادثة ، منها ما هو من فعل الميت . أو أنها كلها حوادث لا تحدث لها ، أو أنها من فعل الله تعالى ، لا من فعل العبد الفاعل للسبب^(١) . وهذا معناه أن يجوز عندهم حدوث هذا بقدرة معدومة وأسباب معدومة . ويكون الإنسان في محل حدوثه ميتاً أو عاجزاً^(٢) .

ومنهم من يرى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله ، وما كان في محل مابين لمحلها ، فما كان منه على وفق اختياره ، فهو أيضاً من فعله كالقطع والذبح . وما لا يقع على وفقه . فليس من فعله كالألام في المضروب^(٣) .

وهذا معناه أنهم يسلمون بوجه عام . بأن من رام دفع حجر مثلاً في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته ، فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعل له . وهذا الاندفاع بواسطة مباشرة من الدفع . وتولد منه^(٤) أى أن المتولد عندهم

(١) - المختار السابق جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً مقالات الإسلاميين للأخمينى جزء ٢ ص ٧٨ - ٨٠ .

(٢) - مقالات الإسلاميين جزء ١ ص ٢٧٥ .

(٣) - المواقف جزء ٨ ص ١٦٠ .

(٤) - المواقف - جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : الإرشاد الجوفى ص ٢٢٠ .

فعل لفاعل السبب . وهو مقدور له بتوسط السبب^(١)

لعلنا لاحظنا مما سبق : كيف أنهم يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه وإن كانوا يشيرون أحياناً إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على نوع من التردد وعدم القطع برأى حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية . التي لا تسمح إلى مرتبة البرهان اليقيني . ولكن برغم هذا . يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب في مسيبتها على وجه الضرورة والتلازم . إذ من الواضح أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب فخاصته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها .

وإذا كان المعارضون لهم يقولون بأن نسبة القدرة إلى العبد ، تتعارض مع قدرة الله . فإنهم يردون عليهم بأن الله قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ، ولذلك يتصف بالاعتدال على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة . هذا بالإضافة إلى أن الله إذا كان قد خلق لنا قدرة : فإنه يجب القول - فيما يرون - بأن هذه القدرة تؤثر فيما يقارنها من الأفعال ، وأن الأسباب موجبة لمسيبتها^(٢) .

كما أنه من الخطأ وصف الله بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ، ولا يقع إحراق . وبين الحجر على ثقله والجو على رفته : ولا يفعل هبوطاً^(٣) . إن هذا يقوم عندهم بطبيعة الحال على اعتقادهم بأن الخالق قد وضع للكون نظاماً وأودع في المخلوقات قوى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية .

وبالإضافة إلى دفاعهم عن نسبة أفعال الإنسان له ، وردهم على من خالفهم فإنهم في معرض التأكيد على أقوالهم ودفاعهم عنها . يسوقون الحجج الآتية :
١ - الأفعال التي تسمى متولدة تختلف باختلاف القدرات الثابتة للعباد . فالأيدي القوية تقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان الفعل المتولد واقعاً بقدرة الله ، لحاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك الجردلة

(١) الإرشاد الجوفي ص ٢٣٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري جزء ٢ ص ٨٨ .

(٣) المصدر السابق جزء ٢ ص ٢٢٠ .

بالاعتماد على الأيدي القوية : بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردة ^(١) .

٢ - الشرع قد ورد فيه الأمر والنهي بالأفعال المتولدة والأفعال المباشرة . فإن الإيلاء بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار : كلها أمور مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب . وإيلاء مالا ينبغي إيلاءه منهي عنه . فلولاً تعلق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة . لما حسن التكليف بها ولحلت عليها : لا لا يتحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان التي ليست مباشرة بالقدرة . فهي بواسطة ^(٢) .

٣ - المدح والذم : ترى العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال . كما يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنها من فعل العبد ^(٣) .

٤ - العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة . ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . وإذا كان كل فعل واقعاً بقدرة الله : وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء : فما معنى الطلب إذن ؟ وما معنى المطلوب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله ^(٤) ؟

٥ - من الإسناد الحقيقي لا من المجاز : أننا ننسب الفعل إلى العبد دون الله . كقولنا حمل فلان الثقل وآلم زيداً بالضرب . وهذا يدل على أن الفعل منه ^(٥) .

وهكذا يحاول المعتزلة الدفاع عن آرائهم . مبينين أنه من الشيء الطبيعي ومن المعقول أن ننسب أفعال الإنسان إليه بحيث تكون هناك علاقة بين الأسباب ومسبباتها . ومبينين أن كل فرد يعتقد بهذا . وليس من المناسب أن يعتقد بغيره . يقول الخياط : لا أعلم أحداً موحداً ولا ملحداً إلا وقال إن في هذا العالم أشياء خفيفة إذا خليت وما طبع عليه : علت كالنار والدخان وما أشبههما ، وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط : إذا خليت وما هي عليه ، تركت كالحجر وما أشبهه وأن الحي يتحرك من ذات نفسه : والميت يحركه غيره . وهكذا قول الناس أجمعين ^(٦) .

(١) المواقف للإيجي جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : التمهيد للإقلاق ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٤) الإرشاد الجويني ص ٢٠٣

(٣، ٢) المواقف جزء ٨ ص ١٦١

(٦) الانتصار ص ٤٠ .

(٥) المواقف جزء ٨ ص ١٦١ .

ثالثاً - نص لأحد رجال المعتزلة :

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه « المحيط بالتكليف »^(١) : (جمع الحسن بن أحمد بن متويه) مايلي^(٢) :

الكلام في التولد .

باب في التولد كالمباشر في أنه فعل للعبد .

اختلف الناس في كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها ضرورياً من الاختلاف ففهم من قال : لا فعل للعبد إلا ما يحل قلبه من الإرادة . وربما أضاف بعضهم إليها الفكر وجعلوا ما يوجد في جوارحه وأبعاضه وأطرافه ليس بفعل له من الحركات ونحوها ، هذا هو المحكى عن الجاحظ وثمالة . ثم اختلفوا ، فجعل ثمالة ماعدا الإرادة حدثاً لا يحدث له ، وجعل الجاحظ ماعداها مما يقطع طباعاً ، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة ، وقال بعضهم : إن كبل ماجاوز غير حيز الإنسان ، فهو من خلق الله تعالى بإيجاب الحلقة ، بمعنى أن طبع الأجسام على حد تندفع أو تذهب ، وهذا محكى عن النظام .

وأما معمر فإنه يقول : إن المتوالدات أجمع ، وكذلك جميع الأعراض فهي فعل الأجسام الموات بطباعها ولا فعل لله إلا نفس المحل ولا للعبد عنده فعل سوى الإرادة ، وذهب بعضهم إلى أن الذي يوجد في حيز الإنسان هو فعله دون ماعداه ووجد في حيز غيره ، وجعلوا ماعداه مما تقرد - جل وعز - به وهذا هو مثل مذهبه الخيرة في قولهم بالكسب ، وقد حكى نحوه عن صالح قبة . وقال بعضهم : بل كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا ، حتى جعلوا اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلاً لنا على طريقة كثير من البغداديين ، فهذه مذاهب الناس في الأفعال المتولدة .

(١) حققه عمر السيد عزي وراجعه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني .

(٢) ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

والذى عندنا أن كل ما كان مسببه من جهة العبد ، حتى يحصل فعل آخر
عندى وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة ، فهو فعل العبد ،
وما ليس هذا حاله ، فليس بمتولد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعلية ثم
لا يجوز أن يحدث ولا يحدث له ، ولعل الذى أدى الكل إلى ما قالوه ، هو أنهم
زعموا أنه إنما يصلح أن يجعل الفعل فعلاً للعبد أو لغيره ، على وجه يصح
أن يفعله ويصح أن لا يفعله ، من دون واسطة ، فأما ما ليس يجوز أن
لا يفعله بدلاً من أن يفعله أو لا يجوز أن يتركه أو يفعل ضده في حالة فليس
يفعله ، ورأوا أنه عند وجود الإرادة وزوال العوارض لا بد من وجود المراد ،
فأخرجوه عن كونه فعلاً له ، وكذلك الفكر وما شاكله نحو الاعتماد وغيره من
الأسباب التي لا تجوز عند وجوده ، إلا أن يوجد المسبب ، فقالوا : فالذى
يصلح أن يجعل فعلاً له هو نفس الإرادة ، أو نفس الأسباب التي يفعلها
في نفسه دون غيره من الأفعال ، فإذا بينا أن الذى دل على أن السبب فعله
يقتضى أن المسبب فعله ، أو ذكرنا فيه ما يخصه من الدلالة ، فقد استقام
ما أردناه . وبطلت هذه المذاهب والأصل في هذا الباب أننا إنما ثبت المبتدأ
فعلاً لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا : وهذا قائم في المتولد ، لأن الكلام
والكتابة والآلام وغيرها . تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن
تكون أيضاً فعلنا ، ولو جوزنا والحال هذه ، أن لا يكون ذلك فعلاً لنا ، لجوزنا
مثله في نفس الإرادة أو في نفس الأسباب ، وإذا استمرت الطريقة في الفعلين من
الإرادة والمراد ومن السبب والمسبب . فليس بأن نجعل الإرادة فعلنا دون المراد
أو من خلافه : فيجب كونها جميعاً حادثين من جهتنا ، وليس يمكن
أن يقال إنما صارت الإرادة وغيرها من الأسباب فعلاً لنا لكونه مبتدأ فقط ، لأن
فعل الغير أيضاً مبتدأ ، وليس بحادث من جهتنا ، لما لم يكن واقعاً بحسب
أحوالنا ، فعرفنا أن الاعتبار بما قلنا دون نظيره .

رابعاً - رأى أهل الجبر :

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف ارتبط البحث في العلاقة بين السبب والمسبب بموضوع القضاء والقدر ، بمعنى أن المعتزلة إذا كانوا قد ذهبوا إلى تأكيد القول بحرية الإرادة الإنسانية . فإن هذا الرأي يرتبط بقولهم بتلازم الأسباب والمسببات .

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بفكرة الكسب حين بحثهم في مشكلة الحرية . فإن هذا القول - كما سنرى - قد ارتبط برأيهم في العلاقة بين الأسباب والمسببات : وما يقال عن المعتزلة والأشاعرة ، يقال أيضاً عن الجبرية : فإذا كان أهل الجبر يقولون إن الله هو الذى يخلق فينا الأفعال ، فإن هذا يترتب عليه قطعاً إنكار العلاقات الضرورية بين سبب ومسبب في مستوى هذا العالم الذى نعيش فيه .

فأصحاب جهنم بن صفوان وهو من الجبرية الخالص . قد ذهبوا إلى أنه لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسية ، بل هى بمرتلة الجمادات فيما يوجد منها^(١) وإذا نسبت الأعمال إلى المخلوقين ، فإنما تنسب مجازاً لما يقال زالت الشمس ودارت الرحى وجرى الماء^(٢) الخ . .

(١) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون - جزء ١ ص ٢٨٢ من الطبعة الجديدة .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل جزء ١ ص ٨٦ - ٨٧ وأيضاً : عبد القاهر البغدادي : الفرق بين

الفرق ص ١٢٨ .

الفصل الثاني

الأشاعرة ونقدهم للفرق المخالفة لآرائهم

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : مقدمة

ثانياً : نقد الأشاعرة لأصحاب الطوائف

ثالثاً : نقد الأشاعرة للفلاسفة

رابعاً : نقد الأشاعرة للمعتزلة

خامساً : رأى الأشاعرة

سادساً : نص لأحد رجال الأشاعرة

« ولما كان علم الكلام^(١) يقصد به نصره آراء قد اعتقد فيها
أنها صحاح ، عرض لأصحابه أن ينصروها بأي نوع من أنواع
الاقاويل اتفق . سوفسطائية كانت . جاحدة للمبادئ الأولى .
أو جدلية أو خطيئة أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من
نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها . مثل إنكارهم وجود
الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان .
وجعلها كلها من باب الممكن . وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة
وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمنسبات » .

[ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — المجلد الأول ص

٤٣ — ٤٤] .

(١) يقصد به أساساً آراء الأشاعرة .

الفصل الثاني

الأشاعرة وينقدون للفرق المخالفة لأرائهم

أولاً - المقدمة :

نستطيع أن نقول إن الدارس لكتب الأشاعرة . يرى أنهم لم يكتفوا بتحرير مذهبهم والدفاع عن آرائهم . بل إننا نراهم يفيضون في نقد آراء الفرق المخالفة لهم . وهذا يعد شيئاً طبيعياً ؛ إذ أن القول برأى في الآراء فيه اختلاف عن الآراء الأخرى . لا بد أن يحتوى على الرد والنقد لآراء تتجه اتجاهات مختلفاً عنه .

ولهذا نجد عند الأشاعرة قسماً تقديماً يتمثل في نقد أصحاب الطوائف ونقد الفلاسفة نقد الأشاعرة ، ثم نجد عندهم أيضاً جانباً إيجابياً يتمثل في دفاعهم عن موقفهم الذي مالوا إليه وأكدوا على القول به .

وقبل أن نشير إلى موقفهم النقدي ثم نعرض لبيان مذهبهم . نود أن نقول إن منهم أو من أهل السنة بوجه خاص^(١) : من يرى أن اعتقاد الناس في الأسباب العادية : أى ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجوداً وعدمًا بواسطة التكرار . على أربعة أوجه :

١ - الاعتقاد بقدورها واستقلالها بالتأثير في طباعها ، أى حقائقها : من غير تدخل من الله تعالى . وهذا - فيما يزعمون - مذهب كثير من الفلاسفة والطبائعين
٢ - الاعتقاد بحدوثها وتأثيرها فيما قارنها ، لكن ليس في طباعها ، وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة ، ولو تزعمها منها وهؤلاء مبتدعة .

٣ - الاعتقاد بحدوثها وعدم تأثيرها فيما قارنها ، لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها ، بل بملازمتها لما قارنها وعدم تخلفها . وهذا الاعتقاد - فيما يرون - يؤدي بصاحبه إلى الكفر ، لأنه يستلزم إنكار معجزات الأنبياء وإنكار ما أخبروا

(١) السنجي : المقالة في أصول الدين ص ١٠٩ - ١١١ - ١١٢ .

به من أحوال الميت والقبر والآخرة ، لأن ذلك كله من باب خوارق العادات التي تخلفت فيها الأسباب العادية عما يقارنها .

٤ - الاعتقاد بحدوث الأسباب العادية وعدم تأثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها ، بل لأن الله جعلها إمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلاً عليه . ولهذا صح أن يخرق الله العادة فيها لمن شاء وفي أى وقت شاء . وهذا الاعتقاد - فيما يقولون - هو الحق والقاتلون به هم المؤمنون وأهل السنة .

ثانياً - نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع :

يمكننا القول - اعتماداً على ما يذكره الخياط^(١) - أن أهل الطبائع هم الذين يؤكدون على القول بوجود طبيعة ثابتة لكل شيء ، بمقتضاها يصدر فعله . فالخياط يذكر أنهم يرون أن المطبوع على أفعاله لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين ، والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد . وأن من تكون منه الأشياء المختلفة . هو المختار لأفعاله ، لا المطبوع عليها .

وقد وجه الأشاعرة تقديم إلى أصحاب الطبائع في عدة زوايا . وسنرى بعد تلخيص موقفهم وعرضه في عناصر محددة . أن هذا النقد في جانبهم يعد من أكثر رواياه متهافتاً وتتخلله المعاندة التي لا تفيد . وهذا كله إن دل على شيء . فإنما يدل على ضيق أفقهم . وأنهم يديرون أقوالهم حول أسس واهية قد لا تستحق من المدارس مجرد الإلتفات إليها .

١ - يرى الأشاعرة أن ما ينادى به أصحاب الطبائع . من أنهم يعلمون حساً واضطراباً أن الإحراق والإسكار الحادثين عن حرارة النار وشدة الشراب ، يعد جهلاً عظيماً . وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه متغيراً عما كان عليه فقط . أما العلم بأن هذه الحال الحادثة المتجددة من فعل من ، فإنه غير مشاهد . بل مدرك بدقيق الفحص والبحث . فمن قائل إنه فعل قديم مخبرع قادر ، وهو الحق الذي نذهب إليه . ومن قائل إنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولد عن فعله الذي هو سبب الإحراق والإسكار . ومن قائل إنه من فعل الطبع في الجسم . ومن قائل بأن الطبع عرض من الأعراض . وهذا التخبط - فما يرى الباقلاني - يدل على فساد فكرتهم^(٢) .

ومن الواضح أن هذا النقد من جانب الأشاعرة يعد خاطئاً في أكثر زواياه . ولا ندري من جانبنا أين التخبط الذي يقول به الباقلاني . كل ما يوجد هو خلاف

(١) الانتصار ص ٢٣ .

(٢) التمهيد ص ٤١ - ٤٣ .

حول تفسير العلاقة بين السبب والمسبب . وهذا الخلاف لا يعد تخطيطاً فيما يزعم الباقلاني ، بل محاولة للوصول إلى التفسير الصحيح .

٢ - لو جاز وقوع بعض الحوادث مثل الشيع والرى والصحة والسقم وغيرها . من طبع ليس بحى ولا قادر ولا قاصد ، لأدى هذا إلى وقوع الإرادة والنظر والكتابة عن طبع ليس بحى ولا قادر ولا عالم . ولو جاز استغناء بعض الحوادث عن محدث . لحاز غنى سائرهما عن ذلك . فلما كان جهة تعلق الإرادة بفاعل حى قادر ، هي كونها فعلاً محدثاً دون كونها إرادة ، ثبت أن سائر الحوادث المشاركة للإرادة في صفة الحدوث محتاجة إلى ما تحتاج إليه الإرادة من فاعل حى قادر ^(١) .

٣ - لو كان الإسكار والشيع والرى ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقى والتسميد وشدة الشمس ، لوجب أن تزاد هذه الأمور طالما أن الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله . فمن الواجب أن يزيد الزرع وينمو ، وإن بلغ حد النهاية في مستقر العادة ، إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد بذلك أبداً وينمو ، وأن توجب له هذه الأمور في غير زمان الزرع كما توجب ذلك في وقت عادة خروجه . وإذا علمنا أن السقى والتسميد يؤدي إلى تلفه بعد أن يبلغ مقداراً ما ، وأنه لا يوجب له ذلك في غير زمان نمائه ، استدللنا على سقوط ما قاله أصحاب الطبائع . فلو أن الإنسان مثلاً أكل وشرب فوق شبعه وطاقته ، لم يحدث له أبداً من الشيع والرى مثل ما يحدث له عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب ، بل إن ذلك يتقلب عليه ضرراً والمآل . وإذا كان هذا هكذا ، وجب بطلان ما قالوه ، وفسد أن تكون الطبائع التي هي في هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور ^(٢) .

هذه أوجه نقد متكلم أشهرى وهو الباقلاني ، للمذهب أهل الطبائع ولعل المطلع على هذه الوجوه من النقد ، يلاحظ تماماً ما انطوت عليه من مغالطات لا حصر لها . وأهمها - فيما نرى - بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه ، أن أصحاب الطبائع إذا كانوا

(١) المصدر السابق ص ٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٢ .

— كما لا حظنا — يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شيء .
 فإنهم يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة . إذ من
 الأفكار الأولية عندهم أو زيادة الشيع والرى إلى درجة تريد عن حاجة الجسم ، تؤدي
 إلى ضرر للجسم ، أى تتقلب ضداً لهذا الجسم . فالأجسام عندما تأخذ حاجتها
 من الماء مثلاً ، فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء .
 ولابد من القول بالعلاقة بينهما . تلك العلاقة التى تظهر تماماً إذا عرفنا خصائص
 كل من الجسم والماء . فإذا كان أصحاب الطبائع يذهبون إلى هذا ، فإن نقد
 الأشاعرة لهم يعد نقداً لا أساس له .

هذا بالإضافة إلى أن أصحاب الطبائع يدركون تماماً أن زرع نوع ما من
 المحاصيل فى غير زمنه يؤدي إلى عدم نموه . طالما أن العلاقة ثابتة محددة بين الجو
 مثلاً . وبين هذا النوع من المحاصيل . فلماذا إذن يتقدم الأشاعرة .

إن هذا النقد إن صدر عن شيء . فلنما صدر عن أسس واهية بحيث أننا نتعجب
 كيف يصدر هذا منقاد عن أناس يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره مذهب
 أهل الحق ويجاهرون بذلك بحيث يملأون الدنيا صياحاً وضجيجاً . وبرغم ذلك ؛
 فإننا لا نعدم وجود أنصار ومؤيدين لهم يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل ما فيه ، برغم
 أن أكثر ما فيه ، هو من ذلك النوع الذى كشفنا عنه .

ثالثاً - نقد الأشاعرة للفلاسفة :

يستدل الفلاسفة - فيما يذكر عنهم الإيجي^(١) - على رأيهم في السببية بأدلة منها :

١ - عندما نشاهد الماء يوجب البرودة ، والنار توجب السخونة ، نقطع بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة . إذ أن اختلاف الأثر وتعددته يدلنا على اختلاف المؤثر وتعددته . ومن هنا يظهر أن كلما تعدد العلول تعددت العلة ، وينعكس بعكس النقيض إذ أنه كلما اتحدت العلة اتحد المعلول .

٢ - لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأثرين كـ (أ) ، (ب) مثلاً ، لكان مصدراً لـ (أ) ولـ (ب) (ليس أ) ، لأن (ب) ليست (أ) ولـ (ب) أيضاً مصدراً لـ (ب) ولـ (ليس ب) ، وهذا تناقض .

٣ - لا بد من الاعتماد بالإيجاب الذاتي ، بمعنى أن الأشياء المادية تفعل أفعالها لا عن إمكان واختيار ، بل بطريق العلة أو الطبيعة .

وإذا كانت هذه بعض أدلة الفلاسفة التي يحاولون عن طريقها رد كل شيء إلى أسبابه المحددة والضرورية ، فإن الأشاعرة - وهم الذين تحمل آراؤهم طابع الجدل والمغالطة إلى حد كبير - قد نقدوا هذه الأدلة .

فهم يردون على النقطة الأولى بقولهم إن الاستدلال على تغيرات طبيعة الماء والنار إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد . فإنا لما رأينا ناراً ولا برد معها كما كان مع الماء ، ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار ، علمنا بتخلف أثر كل منهما أنهما مختلفان . إذ لو تساويا لامتنع تخلف الأثر . فلو رأينا أثراً مختلفاً متعددة بلا تخلف ، لم يمكننا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددتها ، بل هذا هو المتنازع فيه^(٢) .

ويردون على النقطة الثانية بقولهم : إننا لا نسلم أن في صدور (أ) وصدور

(١) المواقف جزء ٤ ص ١٢٨ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق جزء ٤ ص ١٣١ - ١٣٢ .

(لا) تناقض . فمن تقيض صدور (ا) هو (لا صدور ا) . وأما صدور (لا ا) ، أى صدور (ب) فلا يناقضه . وإن قيل إن التناقض لازم : لأن الجهة التى هى مصدراً لـ (ا) ، إن كانت مصدراً (لغيرا) : صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (ا) . فيصدق أن هذه الجهة مصدراً لـ (ا) وغير مصدر (ا) وهما متناقضان . قلنا إنما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحداً . وهو ممتنع^(٣) .

أما النقطة الثالثة فإنهم يردون عليها أيضاً . فإذا كان الفلاسفة - كما سبق أن أشرنا - يذهبون إلى أن هناك إيجاباً ذاتياً . أى يعتقدون بأن الله سبب في وجود الممكنات لا بالاختيار . بل بطريق العلة أو الطبيعة . إذا كان الفلاسفة يذهبون إلى هذا ، فإن أهل السنة يرون أنه لا إشكال في كثر من يعتقد هذا . لأن من لازمه إنكار القدرة والإرادة الأزليتين . ومن لازمه قدم العالم ، وتكذيب القرآن في قوله تعالى : * وربك يخلق ما يشاء ويختار *^(٤) .

(٣) المصدر السابق جزء ٤ ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٤) المقدمة في أصول الدين للنسفي ص ١١٥ .

رابعاً - نقد الأشاعرة للمعتزلة :

- إذا كان الأشاعرة قد تقدروا آراء الفلاسفة الذين يعتقدون بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، فإنهم في القسم النقدي من دراستهم لموضوع السببية ، قد اهتموا أيضاً بالرد على المعتزلة فيما يتعلق بقولهم بفكرة التوليد . التي سبق أن أشرنا إليها . وقد نقدوا هذه الفكرة في عدة وجوه . يهملنا الآن الإشارة بإيجاز إلى أهمها .

١ - يلزم عن التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد ، وإما ترجيح بلا مرجح . وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين ، وجذبه أحدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه إلى جهة ، فإن قلنا إن حركة ذلك الجسم ، وهى واحدة بالشخص . تولدت من حركة اليد . فإن هذه الحركة لا تخرج عن كونها إما بالحركتين معاً أى بالدفع والجذب معاً . فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير ، وهذا مستحيل . وإما بأحدهما فقط ، وهو تحكم محض معلوم بطلانه^(١) .

٢ - "قول بالتوليد - فيما يقول الجويني"^(٢) - يجر على معتقده فضائح تأباه العقول ويدرك فسادها بالبداية . وذلك أن من رى سهماً ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصل بها وصادف حياً ، ولم يزل الجرح سارياً ، إلى الإفضاء إلى زهوق الروح في سنين . وكل ذلك بعد موت الرامي ، فهذه السرايات والآلام أفعال للرامي ، وكل ذلك بعد موت الرامي وقد رمت عظامه . ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل إلى الميت .

ومن الواضح - فما يبدو لنا - أن هذا القول من جانب الجويني إنما هو من قبيل الخيال كما يحفل بالمتناقضات التي لا حصر لها . ومن الغريب أن يكون قول كهذا القول ، واقعاً في سطور قليلة ، محتويًا على هذه الأخطاء . ولكن

(١) المواقف للإيجي جزء ٨ ص ١٥٩ .

(٢) الإرشاد ص ٢٢٣ .

هكذا يقرر الأشاعرة قضاياهم التي يحاولون صيغها بمسحة فلسفية جاهلين أو متجاهلين ، أن الفلسفة أسمى من أقوالهم هذه وما يدور مدارها .

٣- ما وصفه المعتزلة بكونه متولداً ، لا يخلو إما أن يكون مقدوراً أو غير مقدور . فإن كان مقدوراً كان ذلك باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع . فإذا كنن المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده : فينبغي أن يستقل بوجوبه ولا يستغنى عن تأثير القدرة فيه ^(١) .

ثانيهما : أن المسبب لو كان مقدوراً . لتصورنا وقوعه دون توسط السبب والدليل على ذلك أنه حين يقع بقدرة الله تعالى ، ولم يتسبب العبد فيه ، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب .

وإذا كان القول بأن المتولد يكون مقدوراً ، يعد باطلاً ، فلم يبق بعد ذلك - فيما يرى الأشاعرة - إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور . وإذا قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب . فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له ، جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله : ولكنها واقعة عن سبب موجب لما عداه : وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب المسلمين ^(٢) .

وهكذا يحاول الأشاعرة في هذه النقطة الثالثة نقد فكرة « المتولد » عن طريق دحض كونه مقدوراً أو كونه غير مقدور : حتى ينتهي بهم هذا الدحض إلى أنه لا مفر من إرجاع الأمر كله إلى الله . دليل هذا ما يذهب إليه الباقلاني حين يرى أن الألم الموجود عن الضرب والكسر الحادث عن الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث آخر ، لاتعد كسباً للضارب الدافع على جهة التولد ، بل هي محترة لله وغير كسب لأحد من الخلق ، أي أن الله تعالى ينفرد بخلقها ^(٣) .

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ ، وأيضاً : إتهيد الباقلاني ص ٢٩٦ - ٢٩٨ .

(٢) الإرشاد ص ٢٢٢

(٣) إتهيد ص ٢٩٦

خامساً - رأى الأشاعرة :

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف أن الأشاعرة قد اهتموا في القسم النقدي من دراستهم لشكلة السببية والعلية بالرد على آراء أصحاب الطوائع والفلاسفة والمعتزلة .

والدارس لردهم على هذه الآراء يدرك تمام الإدراك أنهم لم يكونوا يهتمون كثيراً بمناقشة أفكار من ردوا عليهم بقدر اهتمامهم بمجرد الدوران حول فكرتهم بحيث يكون هذا النقد مصبوغاً إلى حد كبير بصيغة الإعلان عن فكرتهم ، أى تسليط الأضواء حول فكرتهم بحيث تكون ما عداها من أفكار أفكاراً خافتة شاحبة . وهذا أسوأ ما نجد في آرائهم النقدية . بمعنى أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيماناً مطلقاً . جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في مذاهب مخالفينهم . بل حجبوا ما فيها من أفكار صحيحة . حتى تكون فكرتهم هى وحدها - فيما يظنون - الفكرة الصائبة الصحيحة .

' نود الآن أن نعرض لمذهبهم في هذا المجال وكيف دافعوا عن آرائهم . ذهب الأشاعرة إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه . ابتداءً بلا واسطة : وأنه تعالى قادر مختار . فلا يجب عنه صدور شئ منها .

وعلى أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة ، إلا بإجراء العادة . وذلك بخلق بعضها عقب بعض . كالأحراق عقب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء . فليس للمماساة والشرب مدخل في وجود الإحراق والرى . بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى . فله أن يوجد المماساة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماساة ، وكذلك الحال في سائر الأفعال . وإذا تكرر صدور فعل منه . وكان دائماً أو أكثرية ، يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً ، فهو خارق للعادة أو نادر . ولو أجرى الله العادة بأن يفعل الأثم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ، ولا يفعل الأثم العظيم الكثير عند شدة الضرب ، بل يفعل ما ينافيه من اللذات ، لوجب أن يكون الضرب اليسير مولداً

لعظيم الألم ، وشديدة مولداً ليسير الألم^(١) .

معنى هذا أن السبب عندهم لا يصدر عن السبب ، وإنما يصدر المسبب عند وجود السبب ، وكأنه لا توجد أية خصائص ثابتة محددة للأشياء !!

بدلنا على هذا ما يقوله السنوسي : « فشرك الأسباب العادية سببه عى البصيرة . والاعتار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجوداً وعدمًا على ما شاء المولى . كدوران طبخ الطعام مع قربته من النار مثلاً . يستر العورة مع لبس الثوب ... فاعتقد الناظر في ذلك ، إذا كان أعى البصيرة . أن ذلك السبب العادى هو الذى أثر في وجود ما اقترن معه . وأنه ليس من فعل المولى^(٢) . »

ونود أن نشير إلى أن هذا رأى يرتبط بمذهب الأشاعرة في الجوهر الفرد . نوضح ذلك بالقول بأنهم إذا كانوا - فيما سبق أن أشرنا - قد حاولوا إثبات قدرة الله التى لا حدها ، فإن هذا يرتبط تماماً بنظريتهم في أن الجواهر ممكنة لا ضرورية كما أن الأعراض التى تلحقها والأجسام التى تتألف منها ممكنة أيضاً . وهى كلها من خلق الله ، الذى يخلق الجوهر الفرد : كما يخلق الأعراض والأجسام . ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين حتمية . طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها . أمران نسيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض : بل عن إرادة الله الذى هو الحق المطلق .

كما لا توجد علل ثانوية ، إذ لا توجد قوانين للطبيعة . فالله يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد^(٣)

(١) الإرشاد الجوينى ص ٢٤٣ ، الفهيد للباقلاني ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

(٢) المقدمة في أصول الدين ص ٩٢ .

(٣) 1 — O'leary : Arabic thought and its place in history P. 216.

وأيضاً : جوتييه : المدخل للدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٦٧ من الترجمة العربية ، ونود أن نشير إلى أن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض في كل لحظة ، وبين نظريتهم في حرية الإرادة ، وهذا هو أساس تقدمهم لنظرية خلق الذرات خلقاً مباشراً في كل لحظة . وانظر أيضاً :

M. Fakhry : Islamic occasionalism and its Critique by averroes and acquinas P. 42-47.

وإذا كان الله يؤثر بطريقة مباشرة . فإن إرادته تعد مطلقة غير مقيدة
بضروريات أو قوانين . فكل شيء ممكن بالنسبة له . وكل تغير وكل حركة
مصدرها الله . فهو يخلق العالم من العدم . بحيث لا يكون هناك ما نسميه
« بالعلة المادية » ^(١) .

معنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة . بدليل
ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون . لاستطاع ذلك .
وبدل العادة ، وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر . وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث
معجزة : إذ المعجزة ماهى إلا خرق للعادة .

وبدليل عدم تسليمهم بالعلية والمعلولية فيما سوى ذاته تعالى : فضلاً عن أن
يكون بطريق الإيجاب والزم العقل لا للموجود ولا للحال فعدم العلية للأحوال
ظاهر لعدم قوهم بالحال . وأما عدم العلية للموجود ، فلاستناد الموجودات كلها
عندهم إليه تعالى ابتداءً ^(٢) .

وأيضاً بدليل إنكارهم أن تكون هناك علة خالقة أو فاعلة على سبيل الاستقلال
التام سوى الله تعالى . بمعنى أن كل شيء ممكن بالنسبة له . والله هو علته الوحيدة ^(٣)
أى أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها ، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها
ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية .

هذه أدلة تنهض على نفهم القاعدة السببية . بمعنى عدم الاعتراف بالعلاقات

(١) Radhakrishnan : History of Philosophy vol I P. 492.

(٢) — The notes of van den Bergh on the English translation of Tahafut Al
Tahafut vol II P. 141 - 143.

وأيضاً : كشف اصطلاحات الفنون للهانرى مجلد ٢ ص ١٠٤٣ من طعة كلكتا ، والمواقف
للإيجي جزء ٤ ص ١٨٠ .

(٣) Quadri : La philosophie Arabe l'Europe medievale P. 205, and : Walzer

(R.R.) : Article "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol II P. 196.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مادة سبب - كتبها دى بور - مجلد ١١ -
عدد ٦ - تعليق الدكتور محمد عيادهاى أبوريه ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

الضرورة المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها . وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه « بالعلة الأولى » أما ما يسمى بالعلل القريبة ، فإنهم لا يعترفون بها ، أى أن ما يبدو من عمل العلل القريبة ، يعد من قبيل الوهم ، لأن الله هو الذى يخلقها ، كما يخلق ما يظهر لنا أنه من آثارها^(١) .

وهذه الأدلة التى تعبر عن فكرة الأشاعة على وجه العموم فى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها على هذا النحو الاحتمالى الإمكانى لا الضرورى اليقضى قد استفاد منها — كما سئرى — الغزالي ، استفادة كبيرة ، بحيث أن آراءه فى هذا المجال تعد تعبيراً عن آرائهم بصورة أو بأخرى .

(١) مادة « الله » بدائرة المعارف الإسلامية — كتبها ماك دونالد — مجلد ٢ — عدد ٩ ص ٥٧٨
الترجمة العربية :

سادساً - نص لأحد زجال الأشاعرة :

يقول القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني في كتابه « التمهيد »^(١)

فإن قال قائل : خبرونا عن الألم الموجود عند الضرب والكسر الحادث عند الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة والألم واللذة الحادثين عند الحكمة وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخر هل هي عندكم كسب للضارب الدافع على سبيل التولد أم مخبرة لله وغير كسب لأحد من الخلق ؟ قيل له : بل هي عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب للعباد .

فإن قال : ولم أنكرتم أن تكون من أفعال العباد واقعة منهم على سبيل التولد عن الأسباب التي يكتسبونها في أنفسهم من الحركات والاعتمادات ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لأجل أنه لو كانت هذه الحوادث اكتساباً للعباد ، لم تخل من أن يكون فاعلها من الخلق قادراً عليها أو غير قادر عليها . فإن كان غير قادر عليها ، صح وقوع جميع أفعاله منه ، وهو غير قادر عليها . لأنه ليس بعض الأفعال بالغنى عن كون فاعلها قادراً عليها بأولى من غنى سائرهما عن ذلك . كما أنه لو جاز وأمكن وقوع بعض الأفعال لا من فاعل . بلحاز ذلك في جميعها : ولم يكن بعضها بالغنى عن فاعل أولى من بعض . وإذا كان ذلك كذلك ، لم يجز أن يكون فاعل هذه الأمور من الخلق غير قادر عليها .

وإن كان الفاعل لها قادراً عليها ، فلا يخلو أن يكون قدر عليها في حال وجودها أو في حال وجود أسبابها التي تقدمتها . فإن كان قادراً عليها في حال وجودها فلا يخلو أن يكون قدر عليها بالقدرة على سببها المتقدم على وجود المسبب . أو بقدرة توجد معها في حالها . فإن كان قادراً عليها بالقدرة على سببها ، وقد تكون مخالفة لأسبابها ، فسد ذلك من وجهين . أحدهما ما ذكرناه وبيناه قبل هذا الباب . من استحالة تقدم القدرة على الفعل ووجودها مع عدمه وكونها قدرة على ما يوجد بعد وجودها . والوجه الآخر ما ذكرناه أيضاً سالفاً من استحالة تعلق

(١) حقه الأب رثرة يوسف مكارثي اليسوعي تحقيقاً ممتازاً - بيروت - المكتبة الشرقية - عام ١٩٥٧ . والنص من ص ٢٩٦ إلى ص ٣٠٠ . وقد اختلفنا معه في قراءة بعض الكلمات القليلة .

القدرة المحدثة بمقدورين مثلين أو ضدين أو خلاقين ليسا بضدين . وإذا فسد ذلك بما شرحناه ، استحال أن تكون هذه الحوادث مقدورة للعبد بالقدرة على ما هو عند القوم سبب لها .

وإن كان العبد قادراً على هذه الحوادث بقدرة تقارنها وتوجد معها وتكون قدرة عليها كالقدرة على المباشرة من الأفعال . بطل ذلك من وجوه على قولنا وقهيم فأما وجه بطلانه على قولنا . فهو أنه لو صح أن يقدر القادر منا على هذه الحوادث بقدرة توجد معها ، لم يحتاج مع وجود تلك القدرة عليها إلى وجود سبب لها تتولد عنه ، ولصح أن يفعلها بالقدرة مع عدم الأسباب . كما لا يحتاج في كونه مكسباً للمقدورات المباشرة من مقدوراته في نفسه إلى وجود أسباب لها تتولد عنها . لأنه لا دليل يلجئ إلى ذلك ويوجبه مع وجود القدرة عليها كما أنه لا دليل يوجب أن لا يفعل العبد المباشرة من مقدوراته في نفسه إلا بأسباب تتولد عنها كما أنه لا دليل أيضاً يوجب أن لا يفعل القديم ما قدر عليه إلا بأسباب تولده وتوجبه . وهذا يبطل كونها متولدة ويدخلها في معنى المباشرة من الأفعال .

والوجه الآخر أنه لو كان الفاعل لهذه الأسباب قادراً عليها بقدرة تقارنها لصح أيضاً أن يقدر على أضدادها بدلاً من القدرة عليها بقدرة تقارنها ويجب أن تصح قدرة العبد على تسكين الحجر والسهم وجسهما متى لم يكن قادراً على تحريكهما : وأن لا يصح خلوه من فعل الحركة والسكون في جسم غيره ، إذا لم يكن ميتاً ولا عاجزاً لأن من صحت قدرته على الشيء وقدرته على ضده ، لم ينفك من القدرتين جميعاً . على الضدين إلا بالعجز عنهما أو بالموت المخرج للميت عن صحة كونه قادراً على شيء أصلاً وفي العلم بأن العبد قد يخلو من القدرة على تحريك جسم غيره وتسكينه مع كونه حياً سليماً غير عاجز .

ثم يقال لهم : ما الدليل على أن هذه الحوادث أفعال للعباد ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك أنا نجدها واقعة عند وجود هذه الأسباب وبمقدار قصد العبد إليها ، وبحسب قدرته عليها وكونه تابعة في الوجود لأسبابها . لأن الإنسان إذا أراد السير من إيلام غيره وحركته ، دفعه دفعاً يسيراً وضربه ضرباً رقيقاً . وإذا أراد الكثير من إيلامه وتحريكه ضربه الضرب الشديد ، فكان عند ذلك الأكم

الكثير . وإذا قصد إلى ذهاب الخنجر في جهة منه . دفعه في تلك الجهة ولم يدفعه في غيرها . وكل هذا يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور .

يقال لهم : لم قلتم ذلك وما دليلكم عليه ، في نفس هذا خالفناكم ؟ فلا تجدون فيه متعلقاً سوى الدعوى .

وكل ذلك لو أجرى : لعادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ؛ ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب ؛ بل يفعل ما ينفيه من اللذات ؛ لوجب أن يكون يسير تضرب مولداً لعظيم الألم وشديده مولداً ليسيره .

الفصل الثالث

الكندى ومشكلة الميبية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تقديم

ثانياً : التفرقة بين الفعل الحقيقي والفعل بالمجاز

ثالثاً : العلل الأربع .

ولستنا نجد مطلوباتنا من الحق في غير علة . وعلة وجود كل شيء وثباته الحق . لأن كل ماله إثنية له حقيقة . فالحق اضطراراً موجود . إذن . لإثبات موجودة . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف . لأن علم العلة أشرف في علم المعلول . لذا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علة لأن كل علة إما أن تكون عنصراً وإما صورة وإما فاعلة . أعنى ما منه مبدأ الحركة وإما متممة . أعنى ما من أجله كان الشيء ... وبين أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها . ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها وفي علم النوع علم الفصل : فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التامة فقد أحطنا بعلم حدها . وكل محدود فحقيقته في حده .

(الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى -

تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٩٨ وما بعدها) .

افضل الثالث

الكندى ومشكلة السببية

أولاً - تقديم :

حين نتنقل من بحث المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو جبرية مشكلة السببية . إلى فلاسفة كالكندى وابن سينا وابن رشد . نلاحظ اختلافاً في تحديد مجالات وأبعاد المشكلة .

فإذا كان المتكلمون - كما سبق أن لاحظنا - قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها : وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله . كما ركزوا حول فكرة التولد التي قال بها المعتزلة وتقدها فريق آخر كالأشاعرة في معرض ردِّهم على آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة وآراء أهل الطوائع . فإننا نجد فيلسوفاً كالكندى ، لا يدير بحوثه أساساً حول هذه الجوانب أساساً . بل نجده - متابعاً في هذا أرسطو في بعض الجوانب - يبحث في علل وأسباب الموجودات قائلاً إنها أربعة كما سنعرف بعد قليل .

نود أن نشير إلى أن الكندى لم يترك لنا فصلاً أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية ، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد . بل إن آراءه حول هذا الموضوع تعد آراء متناثرة في بعض رسائله وغاية في الإيجاز .

هذا بالإضافة : إلى أننا سنلاحظ عنده خلطاً بين مجال ميتافيزيقي ومجال فيزيقي ، ونوعاً من التأثير بالفكر الكلامي الجدلي ، مما يجعل فكرته عن السببية فكرة مضطربة في بعض جوانبها وزواياها

ثانياً - التفرقة بين الفعل الحقيقي والفعل بالحجاز :

لو رجعنا إلى رسائل الكندي التي بين أيدينا . نجد أن أهم رسالتين تمسان هذا الموضوع من بعض زواياه : هما رسالته في « الفاعل الحق الأول التام والفاعل الذي هو بالحجاز » . « ورسالته » في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد . في الرسالة الأولى . نجد أن موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل حقيقي وفعل بالحجاز . وينقسم الفعل الحقيقي إلى أول وثان . كما ينقسم النوع الثاني من الفعل إلى أول وثان أيضاً .

فالفعل الحقيقي الأول عبارة عن تأسيس الأيسات عن ليس . أي إيجاد الموجودات من العدم . ويعتبر الكندي هذا الفعل الله تعالى الذي هو غاية كل علة ، « فإن تأسيس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره ^(١) ، ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع . أما الفعل الحقيقي الثاني . وهو الذي يلي هذا الفعل ، فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه .

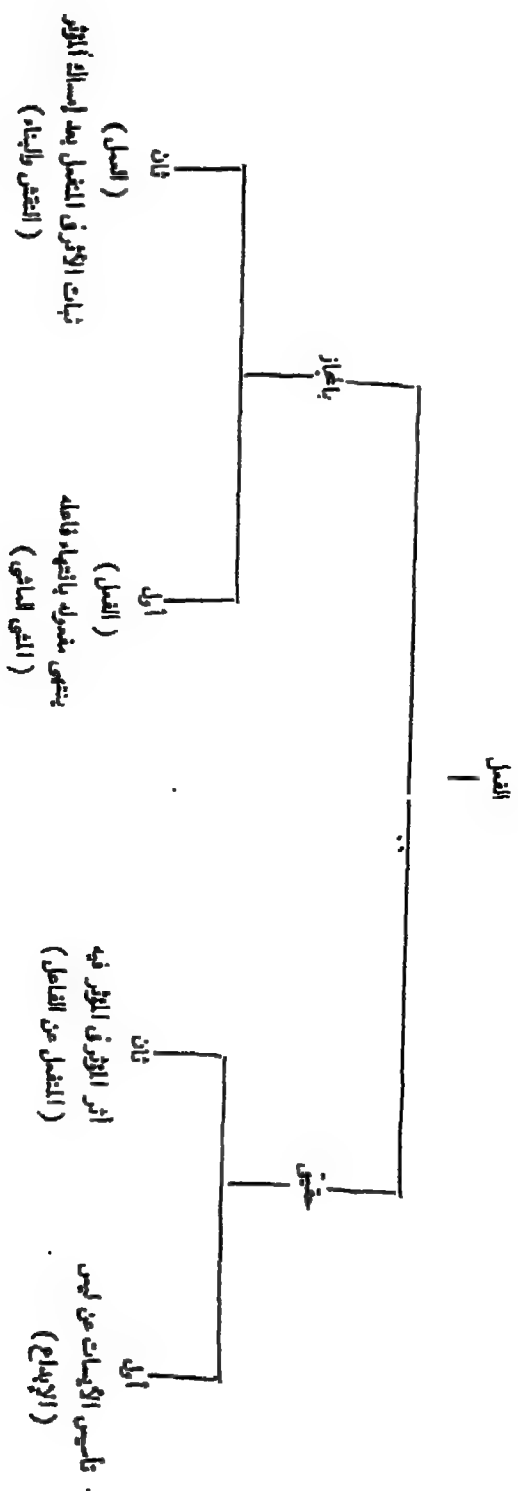
وقاعل هذا الفعل لا يتأثر - فما يرى الكندي - بأي نوع من أنواع التأثير . أي يفعل مفعولاته من غير أن يتفعل هو إطلاقاً . إنه « الباري ، فاعل الكل . جل ثناؤه » ^(٢) .

هذا عن الفعل الأول : أي الفعل الحقيقي بقسميه أما الفعل الثاني ، أي جميع مخلوقات الله . فإنها تسمى فاعلات بالحجاز . لا بالحقيقة . يقول الكندي « أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة ، فأما أولها فمن باريه تعالى وبعضها عن بعض . فإن الأول منها يتفعل ، فينتفع عن انفعاله آخر . وينفع عن انفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعلة الأخير منها فالمنفعلة الأول منها يسمى فاعلاً بالحجاز للمنفعل عنه . إذ هو علة انفعاله القريبة وكذلك الثاني ، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله ، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات » ^(٣) .

(١) رسالة الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالحجاز ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٨٣ .



(شكل رقم ١)

وإذا كان الكندى - كما سبق أن قلنا - قد قسم الفعل الحقيقي إلى أول وثان ، فإنه قد قسم الفعل بالحجاز إلى قسمين : أحدهما يسميه الفعل وهو ما ينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله كالمشى للماشى ، وثانيهما يسميه العمل ، وهو عبارة عن ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الاتفعال : مثال ذلك النقش والبناء بجميع المصنوعات^(١)

ويمكننا بيان رأى الكندى فى هذا المجال عن طريق الشكل التوضيحي السابق :
(شكل رقم ١)

(١) المصدر السابق ص ١٨٣ - ١٨٤ . والفرقة بين الفعل والعمل نجدهما فى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » فهو يعرف الفعل بقوله : تأثير فى موضوع قابل للتأثير ويقال هو الحركة التى من نفس المتحرك ، ويعرف العمل بقوله : فعل بفكر .

ثالثاً - العلل الأربع :

قلنا إن موضوع السببية عند الكندي يتبلور في نقطتين . الأولى تفرقة بين الفعل الحقيقي والفعل بالحجاز . والثانية تتمثل في قوله بالعلل الأربع . وإذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى النقطة الأولى . فإننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند النقطة الثانية .

لو رجعنا إلى رسالة الكندي « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد نجده يذهب - متابعاً في ذلك أرسطو - إلى أن العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تمامية^(١) .

. فالعلة العنصرية ، أى المادية ، عنصر الشيء الذى منه يكون الشيء مثال ذلك . الذهب الذى يعد عنصر الدنيار .

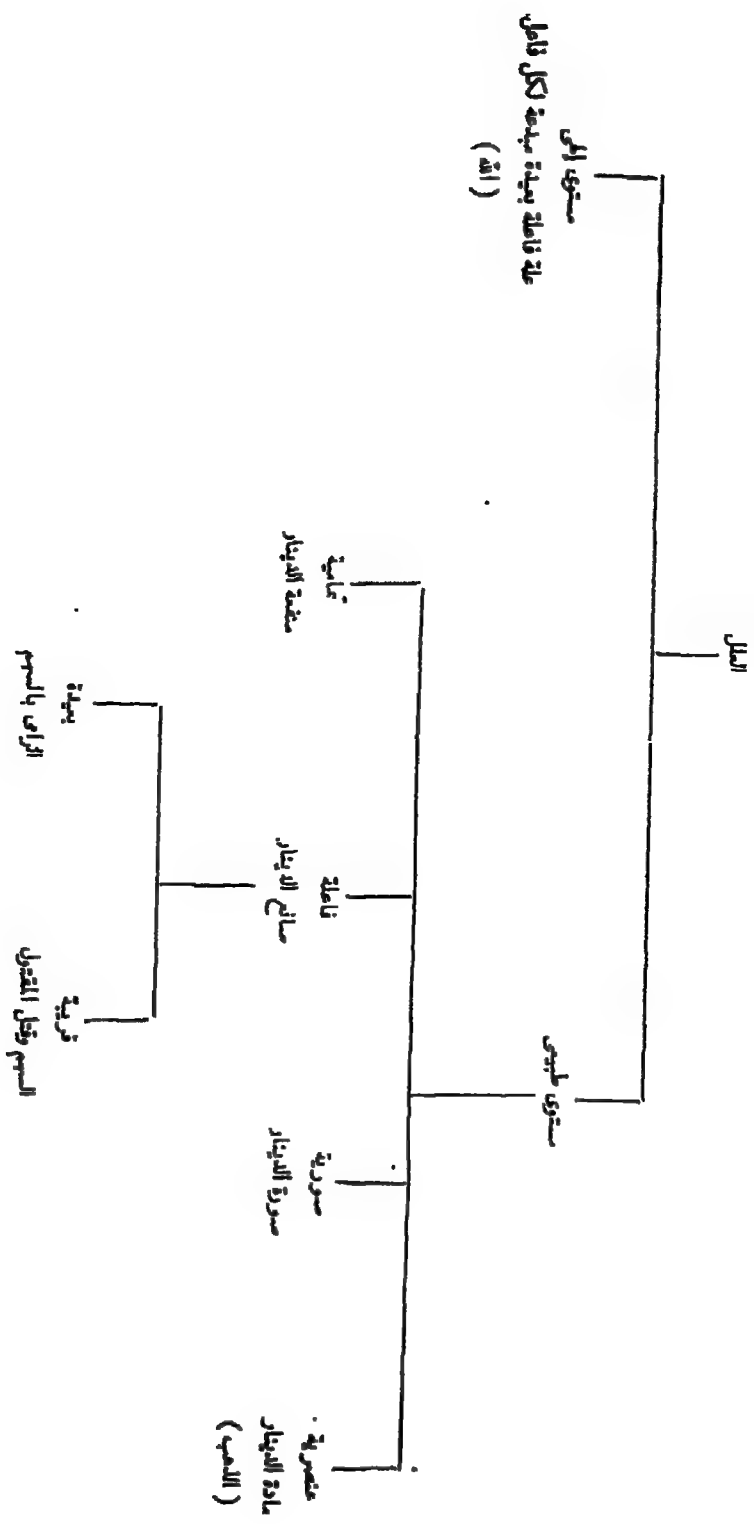
والعلة الصورية ، صورة الدنيار التى طريق اتحادها بالذهب كان الدنيار . والعلة الفاعلة . صانع الدنيار الذى صور عنصر الدنيار (الذهب) بصورة معينة .

والعلة التامة أى الغائية منفعة الدنيار والحصول على المطلوب به .
وبيين لنا الكندي - كما فعل أرسطو وكما سيفعل ابن سينا بعده - العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية (التامة) وكيف لا تستغنى علة منهما عن الأخرى .
وحين يتحدث الكندي عن العلة الفاعلة ، يفرق بين علة قريبة وعلة بعيدة . وهو يمثل لذلك بمن يرمى حيواناً بسهم . فالراى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة . والسهم علة المقتول القريبة .

هذا كله على المستوى الطبيعى ، أى العلل الأربع . ولا يكتفى الكندي في رسالته هذه بالوقوف عند هذا الحد ، بل إنه في معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها إلى علة قريبة وعلة بعيدة . كما أشرنا آنفاً ، يبين لنا أن هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن فاسد وكل محسوس ومعقول : أى الله المبدع للكل والمتمم للكل . علة العلل ومبدع كل فاعل .

ويمكننا توضيح رأى الكندي في هذا المجال عن طريق الشكل التوضيحي الآتى : (شكل رقم ٢)

(١) الكندي : رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ - ٢١٨ من نشرة الدكتور محمد عبدالحادي أبوريده . (٢) المصدر السابق ص ٢١٩



(شكل رقم ٢)

الفصل الرابع

ابن سينا وعلل الموجودات

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تقديم

ثانياً : الجواب النقدي في مذهبه

ثالثاً : العلل الأربع .

رابعاً : نصان لابن سينا

« الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولاً في وجوده . ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً ، فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية : كأنهما علتاه المادية والصورية . وأما من حيث وجوده : فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه . ليست هي علة تقوم مثلثية ، وتكون جزءاً من حدها ، وتلك هي العلة الفاعلية ، أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلة العلة الفاعلية .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الإلهي ص

(٤٤١ - ٤٤٢)

الفصل الرابع

ابن سينا وعلل الموجودات

أولاً - تقديم :

انتهينا - فيما سبق - من عرض رأى الكندى . ولعلنا قد لاحظنا كيف أنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بدراسة موضوع السببية إذا أن حديثه عن هذا الموضوع يعد حديثاً مبعثراً متناثراً .

يضاف إلى ذلك أننا لانجد عند الكندى رأياً قاطعاً وصريحاً حول العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وهل هي ضرورية أم غير ضرورية . إننا إذا أدخلنا في الاعتبار تمييزه بين الفعل الحقيقى والفعل المجازى ، فقد يؤدى بنا ذلك إلى القول بأن في تفكيره نزعة كلامية بارزة تدكرنا بالفعل المتولد عند المتكلمين وكيف اختلفوا حوله : هل يرجع إلى الله أم يرجع إلى الإنسان . وعلى الدارس أن يقارن بين تمييز الكندى من جهة ، وأقوال المعتزلة والأشاعرة حول الفعل المتولد من جهة أخرى . وسيجد أن تفكير الكندى كان مشلوداً بعناصر كلامية لا يمكن إغفالها .

أما إذا أدخلنا الاعتبار قوله بالعلل الأربع في بعض رسائله ، ومنها رسالته التى سبق أن أشرنا إليها وهى « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القرية للكون والفساد . فإننا نستطيع القول بتيار فلسفى أرسطى . ولكنه تيار لا يخلو بدوره من امتزاج بعنصر كلامى ، وذلك حين نجده يفرق بين علة فاعلة قرية وعلة فاعلة بعيدة : وفى هذا إشارة إلى الفعل المتولد أيضاً .

أما عند ابن سينا . فسنجد أن التيار الفلسفى الأرسطى بارز غاية البروز . كما سنجد تحديداً أكثر دقة وابتعاداً عن الإطار الكلامى الذى وجدنا عناصر منه عند الكندى .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا قد تناول دراسة العلية فى كثير من المواضع :

وأهمها ، المقالة الأولى من القرن الأول من السماع الطبيعى ، حين نجدته ينقد فى الفصل التاسع منها مذهب القائلين بعلة واحدة فقط ، سواء كانت مادية أو صورية ويبين لنا فى الفصل العاشر والحادى عشر والثانى عشر والخامس عشر ، الجانب الإيجابى من مذهبه والذي يتمثل أساساً فى قوله بالعلل الأربع كما نجدته دارساً أيضاً الموضوع العلية فى المقالة السادسة من إطببات الشفاء بفصولها الخمسة التى تتعلق بعضها بمجالات وبحوث ميتافيزيقية . كما يتعلق بعضها الآخر بمبادئ طبيعية . هذا بالإضافة إلى الإشارات العديدة فى كثير من كتبه الأخرى .

كما نقول أيضاً ، إن بحث ابن سينا فى العلل قد جاء بعد بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية . بمعنى أنه إذا كان قد انتهى من دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية قائلاً إنها مركبة من مادة وصورة : ومن مبدأ بالعرض ، وهو العدم الذى يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى ؛ فإنه وجد لزماً عليه ، لكى يفهم طبيعة الموجودات من جميع جوانبها . أن يدرس علل هذه الموجودات ، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ومن جهة وجودها أيضاً . (انظر شكل رقم ٣) .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة ، هما علتنا طبيعتهما ؛ فإنه لكى يفسر لنا وجودها ، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية هى سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سبباً لوجود العلة بالفعل وسبباً لوجود الصورة فى المادة .

وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعى من جهة علله الداخلية أى مادته وصورته وعلله الخارجية ، أى العلة الفاعلة والعلة الغائية .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً . إذ أنه يقرر أنه لا يمكن لكى نعرف الموجود حق المعرفة ، أن نذهب إلى البحث فى مبادئ أو تركيبه ، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله ومدى تأثير كل منها فى وجود الجسم . أى ينبغى أن نلتمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها ، بل التغير الطبيعى كله . وإذا فعلنا ذلك فقد نسئ لنا العلم بها ، طالما أن العلم بالشئ لا يكون

إلا بمعرفة علله^(١) .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن بحث ابن سينا لموضوع العلية يختلف عن مباحث المتكلمين ، فلأننا نجد هذا واضحاً في كتاباته . أن يجعل بحثه للعلل يركز أساساً في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الموجود . وللملك نجده يستعمل ألفاظاً مثل أوائل ، ومبادئ . وأصول : وأسطقسات : وعناصر : على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات .

ونود أخيراً القول بأن دراسة ابن سينا للعلية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية ، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده .

نوضح ذلك بالقول بأنه حين يبحث في العلة الفاعلية مثلاً ، يتطرق إلى البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود . وحين يبحث في علل الموجودات منظوراً إليها من جهة الحركة والسكون . فإنه يبحث في العلة والمعلول من جهة أنها من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود : فيما يقول هو نفسه^(٢) وكذلك يتطرق في بحثه للعلل إلى دراسة قضية حدوث العالم وقدمه .

وهذا يعني أن مبحث العلل عنده يتداخل مع مباحث طبيعية ومباحث ميتافيزيقية عديدة : ولكننا لا نجد فيه خلطاً واضطراباً كبيرين على النحو الذي وجدناه عند الكندي .

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبييات ١ (المباح الطبيعي) م ١ ف ١٠ ص ١٢ من طبعة طهران الحجرية .

(٢) الإلهيات في الشفاء - م ٦ ف ٢٥٧ .

ثانياً - الجناح التقليدي من مذهب^(١) :

حاول ابن سينا - متابعاً في هذا أرسطو إلى حد كبير - نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية . أى أنه ينقد مذهبيين من مذاهب قدامى الفلاسفة اقتصرنا على القول بعلة واحدة وركزاً عليها دون التسليم بأنواع أخرى من العال بالنسبة للموجودات الكائنة والفاصلة .

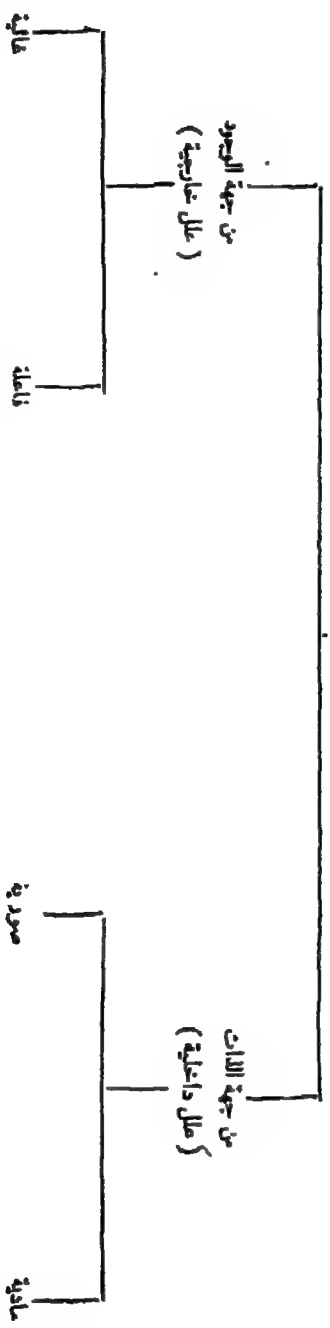
هذان المذهبان . المذهب القائل بعلة مادية فقط والمذهب القائل بعلة صورية فقط . فهو ينقد أنطيفون القائل بالمادة دون الصورة وينقد الفيثاغوريين لأن اهتمامهم المفرط بالأعداد يؤدي إلى التركيز على القول بالعلة الصورية أساساً . وذلك حتى يتسنى لابن سينا التسليم بالعلة المادية والعلة الصورية معاً ثم العلة الفاعلة والعلة الغائية^(٢)

. ولا بد أن نشير من جانبنا إلى أن تركيز ابن سينا على نقد أنطيفون وغيره . قد أدى إلى إغفال الاتجاه العلمى الصحيح ، الذى يركز على دراسة المادة وخصائصها . إذ لا يخفى أننا إذا أدخلنا عللاً أخرى وركزنا عليها - كما فعل أرسطو وابن سينا - فقد أفسدنا الاتجاه العلمى . وكان الأجدر بابن سينا بدلاً من متابعته لأرسطو وتأثره بأفلاطون الذى جعل أساس العلم الحق ، الغاية والمقصد ، أن ينظر إلى ما يمكن أن يتمخض عنه مذهب أنطيفون وأمثاله ، فى اتجاهات تفيد فى دراسة الطبيعة من بعض زواياها . ولكن ماذا نفعل حيال أرسطو وابن سينا اللذين ألبسا دراستهما للطبيعة ثوباً ميتافيزيقياً .

(١) انظر فى تفصيل ذلك كله ، كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٥١ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ١ (السماع الطبيعى) - مقالة ١ فصل ٩ ص ٢٠ من طبعة طهران الحجرية .

المحل



(شكل رقم ٣)

ثالثاً - العلل الأربع^(١) :

قال ابن سينا - فيما سبق أن أشرنا - بعلل أو ميادى أربع^(٢)

وقد حاول تحقيق ماهية هذه العلل والدلالة على أحوالها . والمقارن بين دراسته للعلل الأربع وبيان علاقته بين كل علة والأخرى : وبين دراسة الكندي لها . يجد عند ابن سينا استفاضة أكثر وشمولاً أعمق .

فالعلة المادية أو العنصرية هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده^(٣) (انظر شكل رقم ٤) .

والعلة الصورية تقال على نواح شتى . ويجعلها أنها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط : وتعد حقيقة كل شيء جوهرًا كان أو عرضاً . دليل هذا أن الصورة كعلة صورية : تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة : جزءاً بالفعل . أما وجود المادة فلا يكفى في كونه الشيء بالفعل : بل في كونه بالقوة^(٤) .

أما عن العلة الفاعلية : فإن ابن سينا يذهب إلى أن الفاعل في الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر . وهذه الحركة هي الخروج

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٥٥ وما بعدها .

(٢) يرى ابن سينا أن الميادى قد تكون خمسة ، إذا أخذنا العنصر الذي هو قابل : وليس جزءاً من الشيء ، في العنصر الذي هو جزء . أى تكون العلل خمساً إذا أخذنا في اعتبارنا أن العنصر من حيث هو ، هيولى عامة ، ومن حيث دخوله في موجود متى ، هيولى خاصة (الشفاء - الإلهيات - مقالة ٩ فصل ١ ص ٥٨ ، وأيضاً : مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور لإلهيات ابن سينا ص ١٧) (انظر شكل رقم ٤)
ومعنى هذا - كما يرى ابن سينا - أن المادة والموضوع يشتركان في أن كل واحد منهما فيه قوة وجود الشيء . وإن اختلفا في أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يتخذ الشيء : وهو الذي فيه الوجود (عين الحكمة لابن سينا ص ٥٢ ، النجاة لابن سينا ص ٢١١ - ٢١٢) .

(٣) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٩ ف ١ ص ١٥٧ ، البرهان من منطق الشفاء ص ١٨١ ، ٢٩٤ وأيضاً : أجوبة ابن سينا عن عشر مسائل ص ٨٢ .

وأيضاً : Aristotle : physica, II, 3, 194 b, metaphysica, B Dal ch II, 1019 A.
E. gilson : History of christian philosophy p. 193.:

(٤) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٢ - ٢٣ .

من قوة إلى فعل في مادة . فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره وتحريكه من قوة إلى فعل^(١) .

وهنا نلاحظ اختلاف المقصود من العلة الفاعلية عند الفلاسفة الإلهيين ، منه عند الطبيعيين . إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط ، كما هو الحال عند الطبيعيين . بل مبدأ الوجود ومفيد الوجود ، وهو الله . أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك ، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة^(٢) (انظر شكل رقم ٥) .

أما العلة الرابعة . وهي العلة الغائية . فإن ابن سينا يذهب إلى أن الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة . وأنها الخير الحقيقي أى ما لأجله يكون الشيء^(٣) .

فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولى ، ومسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة .

ومن هنا نستطيع القول . على ضوء عبارات ابن سينا ، أن ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية ، مسألة البداية والنهاية . فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة ، وهي الصورة التي في الابن ، وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة : وهي الصورة التي في الأب^(٤) .

والواقع أن ابن سينا يتناول دراسة الغائية في كثير من كتبه ، ويركز عليها تركيزاً كبيراً وإذا كانت دراسته للعلة الفاعلة مرتبطة - كما لاحظنا - بكثير من المجالات الإلهية ، فإن دراسته للعلة الغائية تتداخل بدورها مع المجالات الميتافيزيقية تداخلاً

(١) المصدر السابق ص ٢١ .

(٢) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، وأيضاً : الشيرازي : تعليقات على الشفاء ص ٢٢٣ .

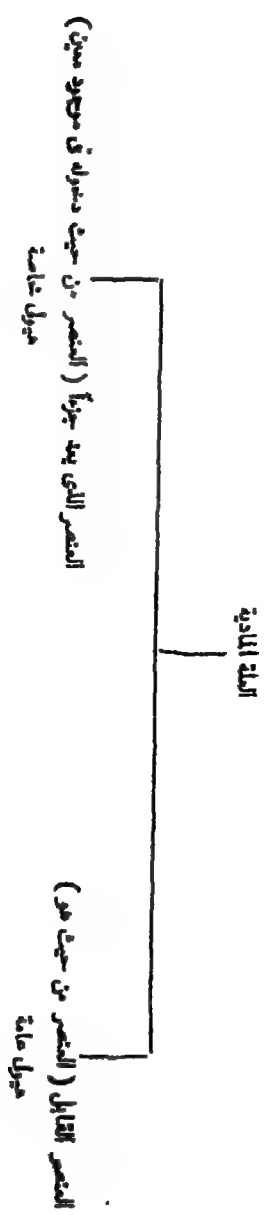
(٣) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - ن ١ (السماع الطيبي) م ١ ف ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ف ٤ ص ٢٨٣ ، وأيضاً : الشيرازي في تعليقاته على إلهيات الشفاء ص ٢٠٥ .

(٤) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ (السماع الطيبي) م ١ ف ١١ ص ٢٣ ،

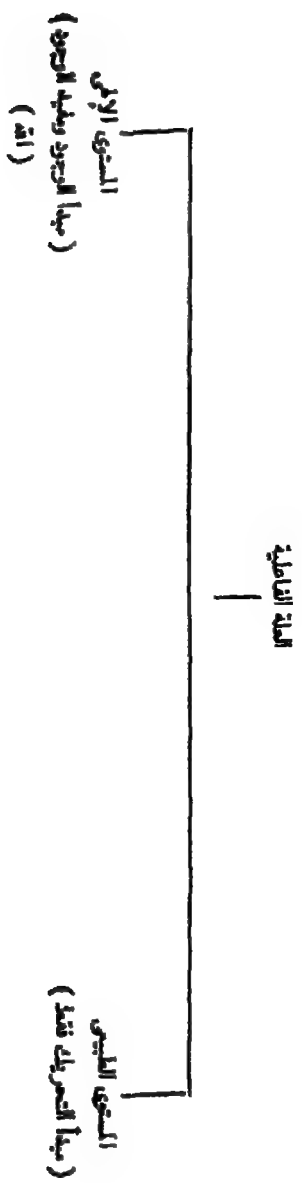
E. gilson : History of Christian philosophy p. 194.

S. Afinan : Avicenna p. 112.

وأيضاً :



(شكل رقم ١)



(شكل رقم ٥)

يصعب الفصل بينهما . ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية ، تتعلق بموضوعين أساسيين أولهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات ، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادقة ، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره^(١) .

هذه هي العلة الأربع على النحو الذى يقرره ابن سينا متأثراً فى هذا بأرسطو . وكل علة هي عنده مكملة للأخرى . ولا يمكن أن تقوم إحداها بمقام الأخرى . فلكل علة دورها فى التأثير . ولكن على اختلاف فى درجة تأثير كل واحدة منها واتجاه هذا التأثير . فالغائية تؤثر فى العلة الفاعلية فى جهة اتجاه الفعل . والفاعلية تؤثر فى الغائية فى جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية . وهاتان العلتان الوجوديتان ترتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشيء وطبيعته^(٢)

(١) راجع الفصل الذى كتبناه فى « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ١٦٨ حتى ص ١٨٨ بعنوان « نقد الاتفاق والمصادقة وإثبات الغائية عند ابن سينا » .
(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٥٢ ، البرهان من معلق الشفاء ص ٢٩٤ ، رسالة أجوية عن عشر مسائل ص ٨٢ ، طبيعيات الشفاء - ن ١ (السماع الطبيعى) م ١ ف ١٥ ص ٢٣ .

رابعاً - نصان لابن سينا :

النص الأول :

يقول ابن سينا في طبيعيات الشفاء - السماع الطبيعى^(١) - المقالة الأولى -
الفصل التاسع^(٢)

في تعريف أشد العلل اهتماماً للطبيعى فى بحثه

قد رفض بعض الطبيعيين ومنهم أنطيفون : مراعاة أمر الصورة رفضاً كلياً . واعتقد أن المادة هى التى يجب أن تحصل وتعرف . فإذا حصلت هى تحصيلاً فما بعد ذلك أعراض ولواحق غير متناهية لا تضبط . ويشبه أن تكون هذه المادة التى قصر عليها هؤلاء نظريهم هى المادة المتجسمة المنطبعة ، دون الحسية الأولى : فكأنهم عن الأولى غافلون .

وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع ، وقايس بين الصناعة الطبيعية النظرية وبين الصناعة المهنية . فقال إن مستنيط الحديد وكده تحصيل الحديد وما عليه من صورة . والفواص وكده تحصيل الدرة وما عليه من صورتها .

والذى يظهر لنا فساد هذا رأى ، إيفاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية ونوعياتها التى هى صورها ، ومناقضة صاحب المذهب نفسه ، فإنه إن أقنعه

(١) أوردنا هذا الجزء من طبعة طهران الحجرية . وتمد فى حكم المخطوطات القديمة . وهى لم تحقق بعد تحقيقاً علمياً دقيقاً . وفى هذه الطبعة الكثير من الاختصارات التى كان يلجأ إليها النساخ اختصاراً للوقت والجهد . وقد استعملنا بدل هذه الاختصارات ، ويقابلها من كلمات كالاتى :

مح = محال

كلك = كذلك

ظ = ظاهر

ح = حيث

يق = يقول أو يقال أو نقول (على حسب المعنى)

(٢) ص ٢٠ من الطبعة الحجرية .

الوقوف على الهيولى الغير المصورة ؛ فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بالفعل ؛ بل كأنه أمر بالقوة .

ثم من أى الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور والأعراض صفحاً والصور والأعراض هى التى تجر أذهاننا إلى إثباته ؛ فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة ؛ ورام للهيولى صورة ؛ مثل صورة المائية أو الهوائية أو غير ذلك . فما خرج عن النظر فى الصورة . وظنه أن مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة أمر الصورة ؛ ظن فاسد ؛ فإن مستنبط الحديد ؛ ليس موضوع صناعته هو الحديد ؛ بل هو غاية فى صناعة ؛ وموضوعها الأجسام المعدنية التى يكب عليها بالحفر والتذويب . وفعله ذلك هو صورة صناعية .

ثم تحصيل الحديد . غاية صناعية ؛ وهو موضوع لصنائع أخرى ؛ أربابها لا يعنيه مصادقة الحديد عن التصرف فيه ؛ بإعطائه صورة أو عرضاً .

وقد قام بإزاء هؤلاء طائفة أخرى من الناظرين فى علم الطبيعة ؛ واستخفوا بالمادة أصلاً وقالوا إنها إنما قصدت فى الوجود لتظهر فيها الصورة بآثارها . وأن المقصود الأول هو الصورة ؛ وأن ما أحاط بالصورة علماً فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة ؛ إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه .

وهؤلاء أيضاً مسرفون فى جنبه إطراح المادة ؛ كما أن أولئك كانوا مسرفين فى جنبه إطراح الصور .

وبعد تعذر ما يقولونه فى علوم الطبيعة على ما أومأنا إليه قبل هذا الفصل ؛ فقد قنعوا بأن تجهل المناسبات التى بين الصور وبين المواد ؛ إذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة متمهدة لكل صورة ؛ بل تحتاج الصور النوعية الطبيعية فى أن تحصل موجودة فى الطبايع ؛ إلى مواد نوعية متخصصة بصور لأجلها ما استتم استعدادها لهذه الصور . وكمن عرض إنما يحصل عن الصورة بحسب مادتها .

وإذا كان العلم التام الحقيقى ؛ هو الإحاطة بالشئ كما هو ؛ وما يلزمه ؛ وكانت ماهية الصورة النوعية أنها مفتقرة إلى مادة معينة ؛ أو لازم لوجودها وجود

مادة معينة ؛ فكيف يستكمل علمنا بالصورة إذا لم يكن هذا من حالها متحققاً عندنا . وكيف يكون هذا من حالها متحققاً عندنا ونحن لا نلتفت إلى المادة ؛ ولا مادة أعم اشتراكاً فيها وأبعد عن الصورة من المادة الأولى .

وفي علمنا بطبيعتها ، وأنها بالقوة كل شيء ، نكتسب علماً بأن الصورة التي في مثل هذه المادة . أما واجب زوالها بخلافة أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به . وأي معنى أشرف من هذه المعاني التي من حقها أن يعلم من معنى حال الشيء في وجود نفسه . وأنه وثيق أو قلق . بل الطبيعي مفقود في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته إلى أن يكون محصلاً للإحاطة بالصنور والمادة جميعاً . لكن الصورة تكسبه علماً بهوية الشيء بالفعل أكثر من المادة . والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده في أكثر الأحوال . ومنهما جميعاً يستم العلم بجوهر الشيء .

انتهى الثاني :

يقول ابن سينا في طبيعيات الشفاء - السماع الطبيعى - المقالة الأولى - الفصل العاشر^(١)

في تعريف أصناف علة علة من الأربع

قد استعملنا فيما تقدم إشارات دلت على أن للجسم الطبيعى علة عنصرية وعلة فاعلية وعلة صورية وعلة غائية ، فحري بنا الآن أن نعرف أحوال العلل فنستفيد منها سهولة سلوك السبيل إلى معرفة المعلولات الطبيعية .

أما أن لكل كائن فاسد أو لكل واقع في الحركة أو لكل ما هو مؤلف من مادة وصورة عللاً موجودة . وأنها هذه الأربع لا غير . فأمر لا يتكلفه نظر الطبيعى وهى إلى الإلهى . وأما تحقيق ماهيتها والدلالة على أحوالها وضعاً فأمر لا يستغنى عنه الطبيعى .

ف نقول إن العلل الذاتية للأمور الطبيعية أربع الفاعل والمادة والصورة والغاية والفاعل فى الأمور الطبيعية قد يقال لمبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ما هو آخر . ومعنى بالحركة ها هنا : كل خروج من قوة إلى فعل فى مادة . وهذا المبدأ هو الذى يكون سبباً لإحالة غيره وتحريكه عن قوة إلى فعل . .

والطبيب أيضاً إذا عالج نفسه . فإنه مبدأ حركة فى آخر . فإنه آخر لأنه إنما يحرك العلل . والعلل غير الطبيب من جهة ما هو علل . وهو إنما يعالج من جهة ما هو هو ، أعنى من جهة ما هو طبيب . وأما تعالجه وقبوله العلاج وتحريكه بالعلاج ، فليس من جهة ما هو هو ، أعنى من جهة ما هو طبيب ، بل من جهة ما هو علل .

ومبدأ الحركة إما مهيء وإما متمم . والمهيء هو الذى يصلح المادة كمحرك

(١) ص ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ من الطبعة الحجرية .

النطف في الإحالات المعدة . والمتمم هو الذى يعطى الصورة :

ويشبه أن يكون هو الذى يعطى الصورة المقومة للأنواع الطبيعية ، خارجاً عن الطبيعيات . إذ ليس على الطبيعى أن يتحقق ذلك ، بعد أن يضع أن ما هنا مهيئاً وما هنا معطى صورة .

ولا شك أن المهيئ مبدأ حركة والمتمم أيضاً هو مبدأ الحركة . لأنه المخرج بالحقيقة من القوة إلى الفعل .

وقد يعد المعين والمشير في مبادئ الحركة . أما المعين فيشبه أن يكون جزءاً من مبدأ الحركة كان مبدأ الحركة جملة الأصل المعين . إلا أن الفرق بين المعين والأصل . أن الأصل يحرك لغاية له ، والمعين يحرك لغاية ليست له ، بل للأصل ، أو لغاية ليست نفس غاية الأصل الحاصلة بالتحريك . بل غاية أخرى كشكر أو أجر أو بر .

وأما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط ، فإنه سبب الصورة النفسانية التي هي مبدأ الحركة مبدأ الحركة الأولى ، لأمر إرادى . فهو مبدأ المبدأ .

فهذا هو المبدأ الفاعل على حسب الأمور الطبيعية . فأما إذا أخذ المبدأ الفاعل لا بحسب الأمور الطبيعية . بل بحسب الوجود نفسه . كان معنى أعم من هذا ، وكان كل ما هو سبب لوجود مبادئ لذاته من حيث هو مبادئ ، ومن حيث ليس ذلك الوجود لأجله علة فاعلية .

ولنتقل الآن في المبدأ المادى . فنقول إن المبادئ المادية تشترك في معنى ، وهي أنها في طبائعها حاملة لأمر غريبة عنها ، ولها نسبة إلى المركب منها ومن تلك الهيئات ، ولها نسبة إلى تلك الهيئات نفسها .

مثلاً أن الجسم له نسبة إلى المركب ، أى إلى لأبيض ونسبة إلى البسيط ، أى إلى البياض . ونسبته إلى المركب نسبة عليّة أبدأ ، لأنه جزء من قوام المركب . والجزء في ذاته أقدم من الكل ومقوم لذاته .

فأما نسبته إلى تلك الأمور ، فلا تعقل إلا على أقسام .

إما أن يكون لا يتقدمها في الوجود ولا يتأخر عنها . أعني لا هي محتاجة إلى الأمر الآخر في التقويم ، ولا ذلك الأمر محتاج إليها في التقويم .

والقسم الثاني : أن تكون المادة محتاجة إلى مثل ذلك الأمر في التقويم بالفعل . فالأمر يكون متقدماً عليها في الوجود الذاتي ، كأن وجوده ليس متعلقاً بالمادة . بل بمواد أخرى . ولكنه يلزمه إذا وجد أن يقوم مادتها مادة ما ويجعلها بالفعل . كما أن كثيراً من الأشياء تكون تقوُّمة لشيء ، ويلزمه بعد تقويمه أن يقوم شيئاً آخر . لكنه بما كان ما يقوم به بمفارقة لذاته . وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته . ومثل هذا الأمر يسمى صورة وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته أو هو كل المقوم القريب . وبيان ذلك في صناعة الفلسفة الأولى .

والقسم الثالث هو أن تكون المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل وأقدم من ذلك الشيء ، ويقوم بها ذلك الشيء . وهذا الشيء هو الذي نسميه عرضاً بالتخصيص ، وإن كنا ربما سمينا جميع هذه الهيئات أعراضاً .

فيكون القسم الأول يوجب إضافة المعية . والقسمان الآخران إضافة تقدم وتأخر ، لكن في الأول منهما التقدم لما في المادة ، وفي الثاني منهما التقدم للمادة .

والقسم الأول ليس بظاهر الوجود . وكأنه إن كان له مثال : فهو النفس والمادة الأولى إذا اجتمعا في تقويم الإنسان .

وأما القسمان الآخران : فقد أخبرنا عنهما مراراً .

وللمادة مع المتكون عنها ، التي هي جزء من وجوده نوع آخر من اعتبار المناسبة . ويصلح أيضاً أن تنتقل هذه المناسبة إلى الصورة . فإن المادة قد تكون وحدها في أن تكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة : وذلك في صنف من الأشياء . وقد لا يكنى ما لم ينضم إليها مادة أخرى ، فيجتمع منها ومن الأخرى كالمادة الواحدة لتامة صورة الشيء . وذلك في صنف من الأشياء كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن .

- وإذا كانت المادة إنما يحصل منها الشيء بأن يكون معها غيرها ، فلما أن يكون بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة ، وإما بحسب

الاجتماع والتركيب معاً كاللبن والخشب للبيت ، وإما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالأسطوانات للكائنات . فإن الأسطوانات لا يكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقى وقبول الشكل لأن يكون منها الكائنات ، بل بأن يفعل بعضها في بعض ويتفاعل بعضها من بعض وتستقر للجملة كيفية متشابهة تسمى بـ **مراجعة** . فحينئذ تستعد للصورة النوعية .

ولهذا ما كان الترياق وما أشبهه إذا خلطت أخلاطه واجتمعت وتركبت ، لم يكن ترياقاً ، ولا له صورة الترياقية . إلى أن يأتي عليه مدة في مثلها يفعل بعضها في بعض بكيفيةاتها ، فيستقر لها كيفية واحدة كالمتشابهة في جميعها ، فيصدر عنها فعل بالمشاركة ، وهذه فإن صورتها الذاتية تكون ثابتة محفوظة ، والأعراض التي بها يتفاعل على التفاعل الاستحالي فيتغير ويستحيل استحالة بأن ينقص كل إفراط يكون في كل مفرد منها إلى أن يستقر فيها كيفية الغالبات أنقص مما في الغالب .

وقد جرت العادة بأن يقال إن المقدمات نسبتها إلى النتيجة مشاكلة لمناسبة المواد والصور . والأشبه أن تكون صورة المقدمات شكلها ، وتكون المقدمات بشكلها تشاكل السبب الفاعل : فإنها كسبب فاعل للنتيجة . والنتيجة من حيث هي نتيجة شيء خارج عنها لكنهم لما وجدوا الحد الأصغر والحد الأكبر إذا التأما حصلت النتيجة ، وقد كانا قبل ذلك في القياس : وقع الظن بأن الحدود في القياس موضوع النتيجة فيخطئ من ذلك ، إن ظن . إلى أن القياس نفسه موضوع النتيجة . لكن الحد الأصغر والحد الأكبر طبيعتهما موضوعتان لصور . فإنهما موضوعتان لصورة النتيجة ، وليستا حينئذ الحد الأصغر والحد الأكبر ، وموضوعتان لأن يكونا حداً أصغر وحداً أكبر وليستا حينئذ موضوعتين للنتيجة ، لأن كل واحد منهما إذا كان على نمط من النسبة إلى الآخر . كان حداً أصغر وحداً أكبر وذلك النمط هو أن ينسباً معاً بالفعل نسبة معينة إلى الأوسط ، وأن يكون لهما إلى النتيجة نسبة إلى شيء بالقوة .

وإذا كانا على نمط آخر ، كانا موضوعين للنتيجة بالفعل . وذلك النمط هو أن ينسب كل واحد منهما الآخر نسبة الحمل والوضع والتلو والتقديم بعد نسبة كانت لهما . ومع ذلك فليس أيضاً عين ما هو في القياس حداً أكبر أو أصغر هو بالقوة موضوع النتيجة ، بل آخر من نوعه .

فليس يمكن أن نقول شيئاً واحداً بالعدد يعرض له أن يكون موضوعاً لكونه حداً أصغر وموضوعاً لكونه جزء النتيجة .

فلست أفهم كيف ينبغي أن تكون المقدمات موضوعة للنتيجة . فإذا قسمنا المادة إلى ما عنها يحدث ؛ فقد تكون المادة مادة لقبول الكون وقد تكون لقبول الاستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد تكون لقبول التركيب والاستحالة معاً . فهذا ما نقوله في العلة المادية .

وأما الصورة فقد تقال للماهية التي إذا حصلت في المادة قومتها نوعاً . ويقال صورة لنفس النوع . ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة . ويقال صورة لهيئة الاجتماع كهيئة العسكر وصورة المقدمات المقترنة . ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة . ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت . ويقال صورة لتحقيق كل شيء كان جوهراً أو عرضاً . ويفارق النوع . فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى . وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة . والصورة المأخوذة أحد المبادئ . هي بالقياس إلى المركب منها ومن المادة أنها جزء له يوجبه بالفعل في مثله . والمادة جزء لا يوجبه بالفعل . فإن وجود المادة لا يكفي في كون الشيء بالفعل . بل في كون الشيء بالقوة .

فليس الشيء هو ما هو بمادته . بل بوجود الصورة يصير الشيء بالفعل . وأما تقويم الصورة للمادة ، فعلى نوع آخر .

والعلة الصورية قد تكون بالقياس إلى جنس أو نوع . وهو الصورة التي تقوم المادة . وقد تكون بالقياس إلى الصنف ، وهو الصورة التي قد قامت المادة دونها نوعاً وهي طائفة عليها كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس إلى جسم أبيض .

وأما الغاية المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة ، وهو الخير الحقيقي والخير المظنون . فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات ، فإنه يقصد به ما هو خير بالقياس إليه ، وربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فإنه إما أن يكون كذلك ، أو يظن به ذلك ظناً .

الفصل الخامس

الغزالي وموقفه من مشكلة السببية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- متابعة الغزالي للأشاعرة في دراستهم لمشكلة السببية :
- مخالفة الغزالي لآراء الفلاسفة .
- القول بالعلاقات غير الضرورية بين الأسباب والمسببات :
- الصلة بين نفيه العلاقات الضرورية . وبين إثباته للمعجزات .
- نفي الغزالي للعلاقات الضرورية في الكثير من كتبه .
- رأى الغزالي يعد تعبيراً عن اللامعقول :

« الغزالي لسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع
الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ،
وثالثة أشعري . ورابعة فقيه . وخامسة محير . وإدراكه في العلوم
القديمة أضعف من خيط العنكبوت . وفي التصوف كذلك لأنه
دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك وينبغي
أن يعتز ، ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور
ولكنه عظم التصوف ومال بالجملة إليه : ومات عليه بحسب
ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه » .

[ابن سبئين في رسائله] .

الفصل الخامس

الغزالي وموقفه من مشكلة السببية

أولاً - تمهيد : فكر الغزالي تقليد للأشاعرة :

إذا كنا قد عرضنا لرأى ابن سينا في مشكلة السببية . فإننا نتنقل منه إلى بيان رأى الغزالي . والانتقال من ابن سينا إلى الغزالي . هو انتقال من فيلسوف يدبر بحوثه في السببية حول العلل الأربع . وبحلل العلاقة بين كل علة والأخرى تحليلًا فلسفيًا ، إلى مفكر جعل دراساته لموضوع السببية مصبوغة - كما سنرى - بالصبغة الكلامية الجدلية . كما أنها تدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هذه العلاقات تعد ضرورية . أم أنه لاضرورة بينهما ، بمعنى أن هذه العلاقات إنما هي مجرد اقتران ليس فيه ضرورة .

والواقع أن الغزالي قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبى الحسن الأشعري ، والباقلاني ، فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب . وما يعرف بالمسبب ، إنما هو اقتران مرده إلى العادة . لا إلى الضرورة العقلية .

ونود أن نشير إلى أن الغزالي قد حاول نقد العلية في كافة كتبه : سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر .

ففي المنقذ من الضلال نراه يحاول أن يبين لنا أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً . بل كل عملها يرجع إلى الله مباشرة . فهو يقول : « وأصل جملتنا - علوم الطبيعيات - أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته » (١) :

ونراه يؤكد في أكثر في موضع على هذه الفكرة حين يذهب إلى أن الله تعالى غير عاجز عن الإشباع من غير أكل ، والإرواء والإإنماء من غير رضاع .

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠٤ .

ولكنه رتب الأسباب والمسببات . ولذلك سر وحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى والراسخون في العلم .

بل إنه حين أخذ في كتابه « معيار العلم » . البحث في مقدمات البرهان اليقينية ، ووصل إلى بحثه عن المحربات ، شعر بما قد توحى فكرته عن المحربات من تعارض بينها وبين رأى الأشاعرة . فأحالتنا إلى تهافته . فهو يذهب إلى أنه إذا قال قائل : كيف تعدون هذا يقيناً : والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا : ليس الجزر سبباً للموت ، ولا الأكل سبباً للشبع ، ولا النار علة للإحراق ، ولكن الله تعالى يخلق الإحراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها ؛ قلنا قد نبهنا على غور هذا الفصل بحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة . « والقدر المحتاج إليه الآن . أن المتكلم إذا أخبر بـث والدته جُزئت رقبته لم يشك في موته ، وليس من العقلاء من يشك فيه : وهو معترف بحصول الموت وبإحاطة وجه الاقتران . وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضرورى ليس في الإمكان تغييره ، أم هو بحكم جريان سنة الله تعالى لمشيئته الأزلية التى لا تحتمل التبديل والتغيير ، فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران . فليُفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جُزئت رقبته . وسواس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه » (١) .

ثانياً - رأى الغزالي في صورته الكلامية :

يمكننا إذن اعتباره تهاافت الفلاسفة . المرجع الذى صدر عنه هجوم الغزالي على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول . وهذا يعنى أنه يخالف الفلاسفة فى اعتقادهم بأن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها . اقتران تلازم بالضرورة ، وليس فى المقدار ولا فى الإمكان إيجاد المسبب دون السبب . ولا وجود المسبب دون السبب . ولا بد لنا من القول بأن السبب الذى يدفع الغزالي إلى نقده للفلاسفة . محاولته الدفاع . عن المعجزات لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إنكار المعجزات . دليل هذا ما يذهب إليه فى تهاافت الفلاسفة من أن مخالفة الفلاسفة تعد أمراً ضرورياً : إذ ينبئ عليها إثبات المعجزات الخارجة للعادة . بحيث أن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه ينشئ بالتالى قلب العصي ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر .

ويكفى فى هذا المجال عبارة واحدة له لكى يستدل بها الدارس على طبيعة تفكير الغزالي . وكيف أن فكره قد جاء متابعة تقليدية للأشاعرة فى الوقت الذى كنا ننتظر فيه جديداً ، ولكنه لم يفعل . ولو أنصف الغزالي لميز بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة . بمعنى أننا قد نجد من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وبين الاعتراف بالمعجزات ولكن مع ضرورة التمييز بين كل مجال من المجالين .

يقول الغزالي : فالاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق و لقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقة والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً فى نفسه

غير قابل للفوت : بل في المقدور خلق الشيع دون الأسكل ، وخلق الموت دون جز الرقة ، وإدامة الحياة مع جز الرقة . وهلم جرّاً إلى جميع المقترنات ^(١) .

وهكذا ينطلق الغزالي بكل قوته لإثبات أنه من الجائز مثلاً وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون حدوث احتراق . وانقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاته النار .

بيد أن الغزالي ما يلبث : وقد أحس بغرابة فكرته : أن يحاول إيجاد المبررات لفكرته هذه . ولكنها - كما سنرى - مبررات واهية ، لا تضيف - كما قلنا - إلى أبعاد المشكلة رؤية جديدة .

فهو يرى أننا إذا نسبنا إلى آرائه المخالات الشنيعة : أي إذا أنكرنا لزوم المسببات عن أسبابها : وأضفناها إلى إرادة محرّعتها ، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفنّنه وتنوعه . فإن هذا يؤدي إلى أن يجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية وفيران مشتتة وجبال راسية وهو لا يراها ، لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له . ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً . ولو ترك حيواناً في بيته ، فليجوز انقلابه إلى شيء آخر . وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن . وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً . ولعله الآن فرس قد لطح الكتاب بيوله وروثه : فإن الله تعالى قادر على كل شيء . وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة . فلهذا خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

إذا كان هذا هكذا : فإن الغزالي يقول : إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها : ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة ، ويجوز أن تقع ويجوز ألا تقع : واستمرار العادة ^(٢) بها مرة بعد أخرى . يرسخ في أذهاننا

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٢٥ .

(٢) يحاول بعض الباحثين في ميدان الفلسفة المربية عقد وجه مقارنة وتشابه بين فكرة الغزالي وفكرة الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم ، بل يقول بعضهم إن هيوم قد أخذ عن الغزالي ! . وقد تقدّمنا محاولاتهم منذ زمن طويل (راجع كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٧٦ وما بعدها) .

جربانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه^(١)

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنًا في مقدورات الله تعالى ؛ ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله ؛ مع إمكانه في بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت . فليس هذا الكلام إذن إلا تشنيع محض^(٢)

ومن الواضح أن قورن الغزالي . بأن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلنها ؛ لا يحل المشكلة من بعض زواياها . فطالما أنه قال إن هذه الأمور ممكنة . فإننا إذا سألنا أنفسنا تبعاً لمنطق الغزالي وعبارته السالفة : هل هذه الأشياء يمكن أن تقع أم أنه لا يمكن وقوعها في أى زمان من الأزمنة ؟ لأجبتنا بأنه من الممكن وقوعها . طالما أن المنطق الذى يسير عليه هو منطق الجواز والاحتمال . لا منطق الثبات . واليقين والضرورة .

دليل هذا ما يراه الغزالي في محاولة أخرى له . إنه يرى أنه إذا كان يسلم بأن النار خلقت خلقه إذا لاقاها قطنتان متاهلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ، فإنه مع هذا يجوز أن يلتقي نبي في النار فلا يحترق ؛ إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ؛ فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه . فتبقى مع سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ؛ ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحمًا وعظمًا . فيدفع أثر النار . فإن من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد . فإنه لا يتأثر بالنار . وإذا أنكر الخصم ذلك ، فإنه إنكار لا أساس له^(٣) .

وليس هذا هو المثال الوحيد . فهناك أمثلة أخرى كالحياة الميت وقاب العصي حية ، إذ أن هذه كلها في مقدورات الله تعالى^(٤) .

والغزالي يحاول الاستدلال على أقواله هذه بالذهاب إلى أن المادة قابلة لكل

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٣١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

شئ . فالتراب وسائر العناصر تستحيل نباتاً . ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دمًا ، ثم الدم يستحيل منياً . ثم المني ينصب في الرحم فيصبح حيواناً . وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاوّل . فلم لا يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه ؟ وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى في عملها . ويحصل به ما هو معجزة للنبي ^(١) .

فهو يرجع إذن إلى آراء الأشاعرة الذين يرجعون فعل كل شئ إلى الإرادة الإلهية . فهي وحدها القادرة على فعل كل شئ . وهي القادرة على نفي خصائص وأفعال أى شئ من الأشياء المادية الموجودة في الكون .

بيد أن الغزالي حين شعر بأن مذهبه قد يؤدي إلى إشكالات لا حصر لها . ذهب إلى القول بأن المحال غير مقدور عليه . والمحال هو إثبات الشئ مع نفيه . أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد أما الجمع بين السواد والبياض فمحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل . نفي ماهية البياض ووجود السواد . فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد . كان إثبات البياض مع نفيه محالاً . وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم في كونه في البيت . عدم كونه في غير البيت . فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت ^(٢) .

ويلاحظ أن الغزالي إذا كان يقول بإمكان بعض الأشياء وعدم إمكان أشياء أخرى ، فإن محك هذا الإمكان وعدمه إنما يقوم على مدى اقترابه من المعجزة أو ابتعاده عنها . أى أنه يضع لنفسه غرضاً ثابتاً محمداً يدافع عنه .

فهو يذهب إلى أننا في قولنا بانقلاب الماء هواء بالتسخين . نريد بذلك أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى . فالمادة مشتركة والصورة متغيرة . وكذلك إذا قلنا : انقلب العصي ثعباناً والتراب حيواناً . وليس

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢ . وقارن بين موقف الغزالي في هذا المجال ، وموقفه من الخلود (راجع العليمة الراحلة كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٢٩ وما بعدها) .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٥ .

بين العرض والجوهر مادة مشتركة ، ولا بين السواد والكثرة ولا بين سائر الأجناس ، مادة مشتركة ، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه مهما أجلنا الحوادث إلى إرادة مختار . وإنما هو مستنكر لإطراد العادة بخلافه . وإذا قال الفلاسفة إن هذا يؤدي إلى إبطال دلالة إحكام الفعل على علم الفاعل ؛ فإن هذا خطأ منهم ، إذ أن الفاعل هو الله ، وهو المحكم ، وهو عالم به^(١) .

ونود أخيراً أن نقول من جانبنا بأن الغزالي لم يخرج عن مذاهب الأشاعرة في هذا المجال . فهو يحاول دائماً سرد آرائه في ثوب المذهب الفلسفي . ولكن الخطط الذي دارفيه دائماً لا يحل المشكلة التي يبحث لها عن حل منطقي . وما القول بالعادة إلا إبطال في مجال اللامعقول إلى أقصى آملده ؛ بالإضافة إلى شدة عموضها . ويتضح هذا تماماً لدارس فلسفة ابن رشد في هذا الجانب ، إذ أنه يتخذ من نقله لأسلافه مادة لرده كل شيء في العالم إلى أسبابه المعقولة المحددة ، حتى يعبر الكون كله عن نسق عقلي محدد بتلك النظرة الشاملة له ، والتي لا يخرج عنها أي موجود من الموجودات علوياً كان أو سفلياً .

الفصل السادس

مشكلة السببية عند ابن رشد

ويتضمن هذا الفصل ما يلي :

- تمهيد :
- اهتمام ابن رشد بدراسة هذه المشكلة في كتبه المؤلفة وفي شروحه :
- نقد ابن رشد للأشاعرة .
- نقد ابن رشد للغزالي :
- الصلة بين مشكلة السببية والعلاقة بين القوة والفعل :
- أوجه العلاقات بين القول بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وتأكيد الغائية والعناية الإلهية في فلسفة ابن رشد :
- تقييم موقف ابن رشد من هذه المشكلة :

« السبب والعلة يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية . وقد يقال على التشبيه على الأمور المنسوبة لهذه الأسباب . منها قرينة ومنها بعيدة : ومنها بالذات ومنها بالعرض . ومنها جزئية ومنها كلية : ومنها مركبة ومنها بسيطة . وكل واحد من هذه الأقسام منها ما بالفعل ومنها ما بالقوة وأيضاً من الأسباب ما هي في الشيء وهي المادة والصورة ومنها ما هي خارجة عن الشيء . وهو الفاعل والغاية . »

[ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو ص ٢٩-٣٠]

الفصل السادس

مشكلة السببية عند ابن رشد^(١)

أولاً - تمهيد :

ذكرنا فيما سبق من فصول . أن من مفكرى الإسلام وخاصة المتكلمين والغزالي من أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين الأسباب ومسبباتها . وهل هى ضرورية أم أنه لا ضرورة فى العلاقة بين السبب والمسبب ، بحيث يرجعون ذلك إلى الله .

وذكرنا أيضاً أن من فلاسفة العرب من جعل أكثر مباحثه فى مجال السببية يدور حول دراسة علل الموجودات على النحو الذى نراه عند ابن سينا مثلاً .

. وإذا انتقلنا من ابن سينا الذى يدرس السببية على نهج مخالف للنهج الذى رأيناه عند المتكلمين ، متابعاً فى هذا أرسطو إلى حد كبير ، ومن الغزالي الذى قرر عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها متابعاً فى هذا بحوث بعض الأشاعرة فى متكلمى الإسلام . نقول إذا إنتقلنا منهما إلى ابن رشد ، وجدنا عنده جمعاً بين المبحثين .

ندلل على ذلك بالقول بأننا إذا درسنا كتابه « تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو . » تفسير ما بعد الطبيعة، لأرسطو » : وكذلك « تلخيص السماع الطبيعى لأرسطو » وجدناه يفيض فى مباحث خاصة بالسببية على النحو الذى نجده عند أرسطو . أى يجعل محور مباحثه دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلاً من هذا إلى الإفاضة فى غائية العالم سمائه وأرضه .

(١) سبق أن درسنا هذا الموضوع فى كتابنا التزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ولكن من زاوية أخرى خلاف الزاوية التى ندرس على أساسها الآن هذا الموضوع . درسناه فى كتابنا السابق لنكشف عن اتجاهه العقل وفى هذا الكتاب ، ندرس من زاوية نقدية تساعدنا على المقارنة بينه وبين الغزالي فيما يتعلق بموقف كل منهما فى مشكلة السببية .

وإذا كان في مباحثه هذه يتابع أرسطو إلى حد كبير وروافقه في كثير من آرائه ، إلا أنه لا يقف عند هذا الحد ، - إذ أنه في معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هي علاقة ضرورية أم أنها ترجع إلى الله ، يشن هجومه على آراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالي الذي تابع بدوره مواقف الأشاعرة . وهذا يعني أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقده العنيف للأشاعرة والغزالي وكم نجد خصوصاً يصعد فيها من تقدير علل الموجودات إلى نقد الأشاعرة محاولاً تفنيد آرائهم وكشف ما فيها من أوجه خطأ .

وهذا الموقف من جانبه ، والخاص بنقده للأشاعرة والغزالي ، يتضح لنا تماماً إذا درسنا كتابه « تهافت التهافت » ومعنى هذا أن بحوثه يتمثل فيها الجمع بين دراسة العلل الأربع وبين التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هي ضرورية يقينية ، أم أنها ليست كذلك :

وإذا كان نطاق هذه الدراسة لا يتسع للدخول في تفصيلات حول آرائه في كل من الجانين ، فإننا سنكتفي ببيان موقفه بصفة خاصة في الأشاعرة والغزالي . هذا الموقف الذي جذب انتباه الدارسين للفكر الرشدي ، بحيث علقوا عليه وما زالوا يعلقون تعليقات شتى :

ثانياً - جوانب رأى ابن رشد وتقدمه للأشاعرة والغزالي :

يقرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية ، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية .

ولهذا نجد ابن رشد حريصاً على دحض رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبباتها . فعارفهم - فما يقول ابن رشد ^(١) تعتبر معارف سوفسطائية إذ أنها تجمع كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسيبات والصور الجوهرية والوسائل .

ولذا كنا قد أشرنا منذ قليل ، إلى أن ابن رشد في دراساته للسببية قد تأثر بأرسطو ، واستفاد من تأثيره في تقدمه للأشاعرة ، فإننا نود أن نكشف اليوم ونحن بعيدد الدعوة إلى النظر إلى الفكر الفلسفي نظرة تجديدية ، عن صورة من صور هذا التأثير الرشدي بأرسطو ، صورة ترينا كيف أن شروح ابن رشد على أرسطو ، تعد جزءاً لا ينفصل عن مؤلفاته . بل هي عندنا أولى بالاهتمام والدراسة من مؤلفاته له كفصل المقال ومناهج الأدلة : تلك المؤلفات التي يتمثل فيها عنصر المتابعة من بعض الزوايا ، أكثر من عنصر الجرأة والشجاعة وتقرير الآراء الفلسفية الدقيقة .

نقول إن ابن رشد إذا كان ينادى بالخصائص الثابتة المعينة لكل شيء فإن هذا قد أدى إلى نقد طرق الأشاعرة والغزالي ، متأثراً في ذلك بأرسطو حين كان يرد في كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط ، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء ، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي ^(٢) .

يقول ابن رشد في معرض تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو : إن من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه ، ويقول إن القوة

(١) تهافت التهافت ص ١٢٢ .

(٢) انظر كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٤ وما بعدها .

والشيء الذى توجد قوته عليه يوجدان معاً . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً ، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجد معاً . فإذا فعل الشيء فعلاً ، فينبغى أن يُسأل منكر تقدم القوة على الفعل ، بأن يقول قائل له : هل فعل هذا ما كان قوياً عليه قبل الفعل أو غير قوى عليه ؟ فإن قال ما كان غير قوى عليه ، فقد فعل المستنع . وإن قال فعل ما كان قوياً عليه . فقد أقر بالقوة قبل الفعل . وهذا القول يتحلله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا . وهو قول مخالف لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله . فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند الفعل فقط ، إنما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء هى مع البناء : وأن البناء فى حين ما لا يبنى ليس له قوة على البناء ، لأنه إنما توجد له القوة على البناء فى وقت البناء^(١) . (راجع شكل رقم ٦) وهكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معيناً ، وأن هذا يتبين بوضوح فى الأجسام المادية : فإن القوى التى تكون بغير نطق ، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج ، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل ويتفعل المفعول . فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء المحترق ولم يكن هنالك عائق يعوقها عن الإحراق المحترق ضرورة . وهذا العائق يعد أمراً ضرورياً يعوق فعل النار ، إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع ، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية . فالنار تتجه إلى فوق ، ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعياً للأرض فإنه يعد غير طبيعى للنار^(٢) .

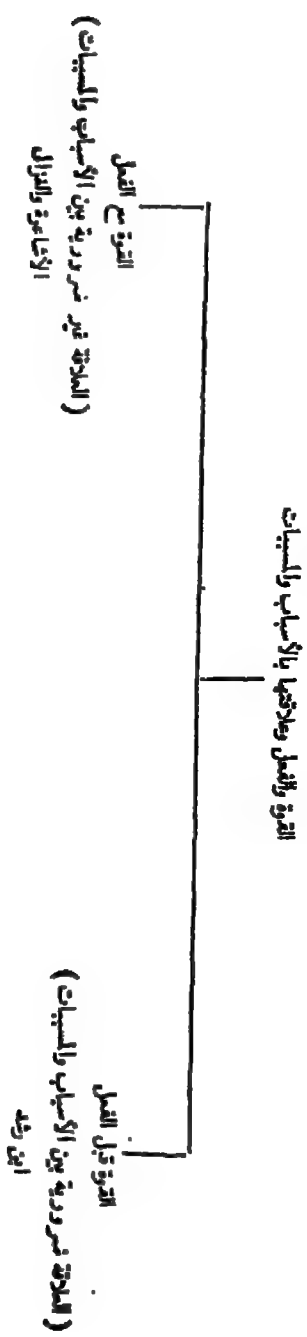
هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات . وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفي الاتفاق العرضى والجواز والإمكان^(٣) .

فهو يذهب إلى أن الفلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال جسم من تلك الأجسام الخاصة بها . مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التى بها صار النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به والصفات التى بها صار الحيوان

(١) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ - ص ١١٢٦ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق - مجلد ٢ - ص ١١٥٢ ، وأيضاً : تلخيص السماع الطبيعى ص ٧٠ .

(٣) انظر كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٧ وما بعدها .



(شكل رقم ١)

من قبل أفعال الحيوان الخاصة به : وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها : ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات ، وتميز لم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس ؛ بانقلاب طبيعة تلك الصفات وتغيرها . مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء ، بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار ، وهي التي بها سميت النار نارا ، إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به ، وهي التي سمي بها الهواء هواء^(١) .

كما يؤكد ابن رشد على القول بأنه من الضروري أن يكون هنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد اتقن منه ، ولا أتم منه . فالامتزاجات الموجودة في الموجودات معددة مقدرة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة . ويوجد ذلك دواماً ولا يخل ، أي لا يوجد عن الاتفاق . إذ كل ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة بطبيعة الحال : يقول تعالى : « صنع الله الذي اتقن كل شيء »^(٢) ويقول أيضاً : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت . فارجع البصر هل ترى من فطور »^(٣) .

يقول ابن رشد : أي تفاوت أعظم من أن يكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى ، فوجدت على هذه الصفة . ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة . فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غربية ، والغربية شرقية ، لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم ؛ فقد أبطل الحكمة^(٤) .

بعد نقد ابن رشد للقول بالحواز والإمكان ، وذهابه إلى أن الإتقان الذي نراه في الموجودات يتنافى مع الحواز والاتفاق والإمكان ، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات . إذ في كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترقيبه ، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض ، كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات .

(١) تهافت التهافت ص ٨٨ - ٩٠ .

(٢) الآية ٨٩ من سورة النمل .

(٣) الآية ٣ من سورة الملك .

(٤) نتاهج الأدلة ص ٢٠٢ .

أما من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها ، فإنه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات ؛

يقول ابن رشد مؤكداً على الجانب الذى أشرنا إليه الآن ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفرق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسباباً ومسببات . وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التام إلا بمعرفة أسبابها . . ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له . إذ يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً . بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون . كما لا يكون هاهنا برهان ولا حد ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى تأتلف منها البراهين . ومن يلذهب إلى عدم وجود أى علم ضرورى يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً ^(١) .

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل . محاولاً الصعود إلى القول بعقل إلهي ، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات . فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل . بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كليات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها ، كما يتوهم الأشاعرة ، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً ، وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً . وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة .

وابن رشد يصل إلى ذلك بعد تحليله للعلاقة بين السبب والمسبب . فهو يرى أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه : إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطراب ، مثل كون الإنسان متغلياً . وإما أن يكون من جهة الأفضل ، أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم ، مثل كون الإنسان له عينان . وإما أن يكون ذلك لامن جهة الأفضل ولا من جهة الاضطراب ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد ، فلا تكون هناك حكمة أصلاً ، ولاتدل على صانع ، بل إنما تدل على الاتفاق .

وهذا كله يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ، ولكن من قبل الجواز ، أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها : ولو كان هذا الجواز على السواء ، فليس ههنا حكمة ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم . فإن كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هى عليه ، وأن هذا كوجودها على ما هى ، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم :

وإذا كان الأشاعرة يقولون إن مذهبهم لا يؤدي إلى عدم التمييز بين شئ عوثنى آخر ، فإن ابن رشد يؤكد لنا أن هناك فرقاً واضحاً بين تخصيص الفلاسفة وتخصيص الأشاعرة لكون السماء مثلاً ذات مقدار محدود معين دون سائر المقادير : يقول ابن رشد : إن التخصيص الذى يريده الأشاعرة إنما هو تمييز الشئ إما عن مثله وإما عن ضده ، من غير أن يقتضى ذلك حكمة فى نفس ذلك الشئ ، بحيث يؤدي إلى تخصيص أحد المتقابلين . أما الفلاسفة فإنهم أرادوا بالتخصيص الذى اقتضته الحكمة فى المصنوع ، السبب القائى . إذ يرون أنه ليس هناك كمية فى موجود من الموجودات ولا كيفية إلا وهى الغاية فى الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً فى طباع فعل ذلك الموجود ، وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل . ولو اعتقدوا أن فى المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضى حكمة ، لأدى هذا إلى نسبتهم للصانع الخالق الأول ما لا تخلو نسبته إلى الصانع المخلوقين إلا على جهة اللزم لهم ^(١) .

وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنه من الضرورى الاعتقاد بوجود حكمة وغاية تدير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه .

وإذا كنا قد أشرنا فى معرض دراستنا لموقف الغزالى من مشكلة السببية إلى أن الغزالى يرجع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى العادة لا إلى الضرورة ، قاصداً من ذلك الدفاع عن المعجزات ، فلنا لا بد أن نشير إلى موقف ابن رشد فى العادة فى علاقتها بالسببية :

ابن رشد ينفي القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالي منها . فهو يرى أن لفظ العادة لفظ ممرّ . وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا . وهذا يؤدى إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية ، وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم^(١) .

وإذا كان الغزالي يرى أن خرق العادات يعد جائزاً ، وأن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام ، فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا القول يتصف بالسفسطة بل بالشعوذة^(٢) .

ابن رشد إذن ينفي القول بالعادة بالمعنى الذى ذهب إليه الغزالي ، لأنه يعد تحليله لهذه الكلمة ، لا يرى لها أى معنى .

ومن الواضح أن مقصد ابن رشد من نفي القول بالعادة ، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء ، أى لكل موجود من الموجودات . فهو يربط بين ذلك ، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو . وهكذا يحاول ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية نقد آراء يدت عنده خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالي ، متيحاً إلى جانب إيجابى ، يبين لنا فيه نظرته إلى هذه المشكلة .

وهذه النظرة - فيما لاحظنا - تشمل دراسة أكثر الجوانب التى تتصل بالسببية : ومحورها التأكيد على وجود علاقة ضرورية بين الأسباب ومسبباتها . علاقة تؤدى عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغائية فى الكون كله سمائه وأرضه ، علاقة تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل فى الإنسان .

ولعلنا لو تساءلنا عن أبرز الأخطاء التى نراها فى موقف ابن رشد من السببية ، قلنا إن أبرز هذه الأخطاء تتمثل فى خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية ميتافيزيقة . ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب ، وتقرير الحكمة

(١) تهافت التهافت ص ١٢٣ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٣٠ .

والغائية في الكون ، يلاحظ هذا تمام الملاحظة . إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ، ولكنه سرعان ما يغمص في مناهات لاصلة بينها وبين ما ينبغي أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والمسبب الذي يتج عنه . إنه خلط وضرب في مناهات ، أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة في وحدة متكاملة .

بيد أن هذا لا ينقذ الجهد الذي قام به في الكشف عن مغالطات فريق الأشاعرة والتي لم تعتمد - أى آراؤها - على أسس قوية ، ولم تكن آراء فلسفية . كما لم يكن القائلون بها فلاسفة . وقد كفانا ابن رشد بيان ما فيها من أخطاء . كما لا ينبغي هذا أيضاً . أن هناك أساس قوى أقام عليه ابن رشد آراءه حول هذا الموضوع . وهذا الأساس هو التمسك بالعقل حين ربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات (الأشاعرة والغزالي) وبين التقليل من دور العقل .

وإذا كان في آرائه خلط بين مجالات فيزيقية ومجالات ميتافيزيقية ، فإن التصور القديم للطبيعيات في علاقتها بما بعد الطبيعة ، بحيث يدوان كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد . يعد مسؤلاً إلى حد كبير عن ذلك الطابع الذي وجدناه في دراسة ابن رشد لمشكلة السببية .

نقول أخيراً إننا لو ألقينا نظرة على آراء المتكلمين والفلاسفة : تلك الآراء التي درسناها في هذه الفصول الستة ، وتساءلنا عن موقف معين دون غيره : بحث يكون معيناً لنا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية عن طريق إحياء التراث من الداخل أساساً : قلنا إن هذا الموقف هو موقف ابن رشد في هذا المجال . وليس هذا تعصباً من جانبنا لهذا الفيلسوف : ولكن لأن نظريته تتفق في كثير من زواياها مع المنظور التجديدي الذي ننظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفلسفية أو الكلامية .

البَابُ الثَّانِي

مذاهب كلامية حول القضاء والقدر

(نقد إطارها الجدلي برؤية تجديدية)

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الجبرية والمعتزلة .

الفصل الثاني : الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلي .

تقديم

عرضنا في الباب الأول بفصوله الستة : للمذاهب فريق من المتكلمين والفلاسفة العرب ، حول السببية :

وفي هذا الباب بفصليه سنعرض للخلاف بين الجبرية والمعتزلة (الفصل الأول) والأشاعرة (الفصل الثاني) ، حول القضاء ، والقدر ، كاشفين عن الارتباط الضروري بين موضوع الباب الأول ، وموضوع هذا الباب مبينين أيضاً مدى ما عندهم من صواب أو خطأ مركزين على المنهج أساساً وليس على الآراء التي يتمسك بها كل فريق من هذه الفرق الكلامية :

وإذا كنا سوف لا تعرض لابن رشد ونقده آراء المتكلمين الذين سبقوه ، خاصة الأشاعرة ، برغم أن رأيه - مع ما بيننا وبينه من خلاف - يشير في زاوية من زواياه إلى نوع من التجديد ؛ فإن سبب ذلك قيامنا منذ سنوات بدراسة رأيه في هذا الموضوع وذلك في كتابنا « التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد » :

وفي اعتقادنا أننا بالتركيز على المنهج وتصويب أنظارتنا إليه ، سنصعد إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب التي عرضت للبحث في هذا الموضوع ، وبلون ذلك سنظل ندور في حلقة مفرغة يحكمها التقليد لا التجديد

الفصل الأول

الجبرية والمعتزلة

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- أولاً : الجبرية .
- ثانياً : نقد رأيهم وإنجازهم .
- ثالثاً : المعتزلة وآراؤهم .
- رابعاً : نقد طريقهم .
- خامساً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضي عبد الجبار) .

« اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم ، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها ، فقد عظم خطؤه ، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين :

وقال جهنم ومن تبعه : أفعال العباد مخلوقة لله ، وهي منسوبة إلى العباد مجازاً لاحقيقة ، فقولهم : فلان صام وصلى ، كقولهم : تحرك وسكن وطال وسمن .

[القاضي عبد الجبار : المغنى جزء ٨ (المخلوق) ص ٣] .

الفصل الأول

الجبرية والمعتزلة

أولاً - الجبرية^(١) :

لعلنا قد أشرنا حين دراستنا للمذاهب المتكلمين وفلاسفة العرب حول موضوع السببية ، إلى أننا سنجد ارتباطاً بين موقف المتكلم من مشكلة السببية ، وموقفه من مشكلة القضاء والقدر . وهذا ما نجد عند الجبرية وعند غيرهم من الفرق الكلامية فالجبرية ينكرون الاختيار . مخالفين في ذلك - كما سنرى - المعتزلة والقدرية . وهم لا يفرقون بين الإنسان والجماد من حيث أنه مجبر على أفعاله^(٢) . أى أنه لا فعل للعبد أصلاً ، وحركاته بمنزلة حركة الجمادات : ولا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار^(٣) .

إنهم - أى أهل الجبر - يستندون فعل العبد إلى الله . أى تفويض الأمر إلى الله . بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة ولا اختيار^(٤) . ووجود الأفعال كلها إنما يكون بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة^(٥) .

يقول جهم بن صفوان . وهو على رأس هذه الفرقة . في القدرة الحادثة : إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلق سائر

(١) الجبرية ، بفتح الجيم : خلاف القدرية وهي فرقة من كبار الفرق الإسلامية كالجهمية . وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي . قالوا : لا قدرة للعبد أصلاً ولا مؤثرة ولا كتابية ، بل هي بمنزلة الجمادات فيها يوجد منها . . . والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى . ورافقوا المعتزلة في نفي الرؤية ونفاق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، فهؤلاء جبرية خالصة (البهائي : كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ١ ص ٢٨٢) .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية - مجلد ٦ - عدد ٧ ص ٢٨٢ من الترجمة العربية - مادة الجبرية .

(٣) شرح العقائد النسفية ص ٣٥٣ .

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون البهائي - مجلد ١ ص ١٩٩ - مادة جبر وأيضاً .

M. Watt : Free will and predestination P. 96-97

(٥) المقدمة في أصول الدين للسنوسي ص ٥٩ .

الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب للجمادات ، إذ يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر . . . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر^(١) .

فالعبد عندهم إذن ليس قادراً ألبتة^(٢) ، وذلك لأنهم نفوا الفعل حقيقة عن العبد ، وأضافوه إلى الرب^(٣) . وهذا يؤدي إلى إنكار الاستطاعات كلها^(٤) . والخلق مضطرون لا استطاعة لهم بحال : وكل من نسب فعلاً إلى أحد غير الله ، فسبيله سبيل المجاز^(٥) .

-
- (١) نقلا عن الملل والنحل للشهرستاني جزء ١ ص ٨٧ .
 (٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ص ٦٨ .
 (٣) الملل والنحل جزء ١ ص ٨٥ .
 (٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .
 (٥) الاستغرائي : التبيين في الدين ص ٩٦ .

ثانياً - نقد رأيهم واتجاههم :

واضح من هذا أن النتائج التي توصل إليها أهل الجبر تستند إلى المقدمات التي افترضوها وأدخلوا يدورون حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التي ظلوا فيها يدورون .

نقول ونكرر القول . إن رأيهم في الإرادة الإنسانية ونسبتها إلى الإرادة الإلهية هو الذي أدى بهم إلى النتائج التي قالوا بها .

نوضح ذلك ونبدل عليه بما يقوله القاضي عبد الجبار المعتزلي : قالت المجبرة في الإرادة ، إنها من صفات الذات . وأنه تعالى لم يزل مريداً لكل ما يكون من فعله وفعل غيره^(١)

كما يحكى عن جهنم ومن تبعه . قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لله وهي منسوبة إلى العباد مجازاً لا حقيقة ، قولهم : فلان صام وصلى ، كفولهم : تحرك وسكن وطال وسمن^(٢) :

هذا بالإضافة إلى أننا نلاحظ أن موقفهم هذا يعد من أضعف المواقف التي عرضت للبحث في هذه المشكلة . صحيح أنه موقف يخلو من التناقض الحاد . على النحو الذي سنجده عند الأشاعرة ، ولكنه موقف ضعيف ، لأنه يحاول تبسيط المشكلة أكثر من اللازم . إنه موقف جدلي كلامي لا يقدم ولا يؤخر شيئاً ، شأنه شأن كثير من الآراء ذات الصبغة الجدلية الكلامية .

وإذا كان هذا هو تصورهم للإرادة ، فإننا نسألهم : ما فائدة الإرادة الإنسانية إذن ، إذا كانت غير متصورة إلا بالقياس إلى الإرادة الإلهية التي تحدد لها طريقها وخط سيرها ؟ لو كان أهل الجبر قد تعمقوا في بحث الصلة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية بحثاً دقيقاً عميقاً ، أو بحثوا في الإرادة الإنسانية في حد

(١) القاضي عبد الجبار : المنق - كتاب الإرادة ص ٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المنق - الجزء الثامن - المخلوق ص ٣ .

ذاتها وبعدها عن هذا الطابع الجدلى ، لتوصلوا إلى آراء تستند إلى أسس قوية دقيقة على النحو الذى نجده عند كثير من الفلاسفة ممن ذهبوا إلى البحث فى الإرادة ولكنهم - أى أهل الجبر - لم يكلفوا أنفسهم التعمق فى بحث هذه المشكلة ودراستها فانتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصور للمشكلة على هذا النحو الخاطئ .

ولا نقصد من هذا أن القول بالجبر يعد قولاً خاطئاً ، ولكننا نوجه نقدنا إلى الطريقة التى سلكوها والتى أدت بهم إلى ما أدت . إنها الطريقة الجدلية الكلامية المحاطة بالصعوبات التى لا مبرر لها والتى لاتخلو من إشكالات كثيرة ، والمؤيد لها والمتبع لها لابد أن يقع فيما وقع فيه أهل الجبر : وسرى مصداق ذلك عند الأشاعرة على وجه الخصوص والذين التزموا بالطابع الجدلى .

ثالثاً - المعتزلة وآراؤهم :

كان لابد للمعتزلة من بحث هذه المشكلة لأنها تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم وأصلاً من أصولهم^(١) ، أو هي على الأقل متفرعة عن أصل من أصولهم الخمسة ، ونعني به أصل العدل ، بالإضافة إلى أنهم وجدوا من الضروري الرد على آراء أهل الجبر .

يقول نيرج^(٢) في مقدمته لتحقيق كتاب الانتصار للخطاب : أما الأصل الثاني - العدل - فهو بلا شك موضوع للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة . وكانت المجبرة قد قويت ونمت في ذلك الزمان . وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذي أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبر وغالى فيه مغالاة لم يسبقه إليها أحد . وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منه . ويشهد بذلك ما ورد في كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بعض أصحابه لخراسان لمباحثة جهم ومنازلته ، ويشهد به ما صرح به الخطاب

(١) يبرر المعتزلة بحجهم في موضوع القضاء والقدر ويردون على من يرون عدم الخوض فيه . يقول القاضي عبد الجبار الممتزلي (المفتى - الجزء الثامن - المخلوق ص ٣٢٢ - ٣٢٣) : فإن قالوا أليس قدر روى عن رسول الله (ص) أنه قال : إذا ذكر القضاء فأسكوا ، والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه ، وهو بحر لا تفرقوا فيه ، إل غير ذلك من الأخبار التي تدل على أن القول في ذلك محرم ، فاقولكم فيه ؟ قيل له إن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيها ثبت بالمقل خلافة ، وقد صح أن الواجب أن نتكلم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز ، فإن ذلك من الفروض المغنية فكيف يجوز أن ننتهي عنه ، فإن صح في ذلك خبر فالمراد به ما ذكرناه ، وقد ثبت عنه (ص) أنه ذكر القدر وتكلم فيه وكذلك الصحابة ، وما روى من قوله (ص) : إذا ذكر القدر فأسكوا ، وإذا ذكرت النجوم فأسكوا ، فإذا ذكر أصحاب فأسكوا ، يدل على ما قلناه ، لأنه لم يرد أن يحسب عن ذكر فضائل الصحابة ولا عن الكلام في النجوم من الوجه الذي يدل على حكمة خالقها ومدبرها ، وإنما أوجب السكوت عن ذكر الصحابة بالقبيح ، وعن ذكر النجوم ونسبها إلى أنهم يمتطون بها . وقد بينا من قبل ، الوجه الذي يصح أن يقال عليها أن الله تعالى قضى وقدر ، فيجب أن يجوز أن يوصف الله سبحانه بذلك ، وأن لا يجوز أن يقال إنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها ، بمعنى خلقها وتم خلقها ، ولا يقال قضى الماصي وقدرها بمعنى ألزمت إياها ، وإيماننا صلى الله عليه عن الكلام في القدر بأن تضاف هذه الأمور إلى قدرة على وجه لا يجوز عليه ، لأن ذلك يوجب زوال التكليف وبطلان الأمر والتبعية ، وإلا فالرضا بقضاء الله وقدره لازم من الوجه الذي يصح عليه .

في كتاب الانتصار من البغض لجهنم والبراءة منه :

هذا ما يقوله نيجرج ، وهو على صواب في هذا القول ، إذ أن المعتزلة قد بحثوا في هذه المشكلة معارضين رأي الجبرية الذي عرضنا له منذ قليل .

وبما يدل على معارضتهم ، اتفاقهم على أن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد^(١) أي أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تولد^(٢) وشرط الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل ضرورة^(٣) . فأفعال العباد إذن مخلوقة لهم . وكل واحد منهم : ومن جعلتهم الحيوانات . خالق لأفعاله^(٤) وهذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب . بل باختيار^(٥) .

وإذا كان واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة قد ذهب إلى هذا مع أكثر رجال المعتزلة : فإنهم قد استقروا هذا أساساً من أستاذ واصل بن عطاء وهو الحسن البصري الذي كان يقول بحرية الإنسان ، وأن لهذا الإنسان الاختيار المطلق في الأفعال من خير أو شر .

ولكن ما المبررات التي ساقها المعتزلة لإثبات رأيهم ؟

يمكننا أن نجيب عن هذا بالقول بأن هناك طريقتين سلكهما المعتزلة لتأييد ما ذهبوا إليه . طريق يستند إلى الشرع وطريق يستند إلى العقل :

الطريق الأول وهو الطريق الشرعي يستند أساساً - فما يبدو لنا - على فكرة الثواب والعقاب . فهم يرون أن العبد مثاب على فعله ، معاقب ملموم محمود . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كالألوانه وأجسامه^(٦) . فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة

(١) فخر الدين الرازي : اعتقادات المسلمين والمشركين ص ٣٨ .

(٢) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ص ٥٩ .

(٣) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل - جزء ٣ ص ٢٢ .

(٤) الأسفرايني : التبيين في الدين ص ٦١ .

(٥) عقد الدين الإيجي : المواقف جزء ٨ ص ١٤٦ .

(٦) الجويني : الإرشاد ص ٢٠٨ .

التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب^(١).

وإذا رجعنا إلى كتاب الفصل في الملل والنحل لأبن حزم وجدناه يقول على لسان المعتزلة : قالوا : وجدنا من فعل الجور في الشبهة كان جائراً^(٢) ومن فعل الظلم كان ظالماً : ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عاقباً : والعدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه . قال تعالى : وما ربك بظلام للعبيد . وقال تعالى : وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . وقال : فما كان الله ليظلمهم : وقال تعالى : لا ظلم اليوم .

أما الآيات التي يفهم منها الجبر ، فإن المعتزلة أخذوا في تأويلها . ومن أمثلة هذه الآيات قوله تعالى : وكل شيء عنده بمقدار .

هذا عن طريق الشرعي الذي يتبلور إلى حد كبير حول فكرة الثواب والعقاب . فالعبد عندهم مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل أن يطالب العبد بما لا يقع منه^(٣) . أما الطريق العقلي ، فإن المعتزلة قد قالوا إن العاقل يميز بين مقدره وبين ما ليس بمقدره ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية ، وبين ألوانه التي لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين : أنه يصادف مقدره واقعاً به على حسب مقصوده ودواعيه ولا يقع منه ما لا يقع على حسب انكفائه وانصراخه . فإذا صادف الشيء واقعاً على حسب المقصود والداعية لم يسترب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الجبروت ، فليكن العبد محدثاً لفعله . ولو كان فعله غير واقع به ، لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدراته .

إنهم يستدلون على أن الفرد منا هو الذي يحدث تصرفه كالبنيان والكتابة وغيرهما ، بالقول بأنه لو لم يكن هو المحدث التفاعل لها : لما استجهل العقلاء من الناس فعل من يجمع آلات الكتابة أو آلات البناء ويتنظر أن يصير داراً

(١) التفتازاني : شرح المقالة النسخية ص ٢٤٤ .

Watt : Free will and predestination p. 12-13.

وأيضاً :

(٢) الإرشاد الجوهري ص ٢٠٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

مشيدة أرقصيدة مكتوبة . ومن انتظر أن يحدث الله من هذه الأدوات الخاصة بالكتابة أو البناء داراً أو قصيدة : فإن هذا يعد نوعاً من الجهل^(١) .

ولما نجد المعتزلة حريصين على نقد أهل الجبر ، ونقد أى موقف يشبه موقف أهل الجبر كموقف الأشاعرة مثلاً . فإذا كان الأشاعرة قد قالوا بفكرة الكسب - كما سئرى - فإن رجلاً من رجال المعتزلة كالمقاضي عبد الجبار ، يرى أنهم إذا كانوا يعتصمون بهذه اللفظة ، لفظة الكسب ، حتى لا يقعوا فيما وقع فيه أهل الجبر ، فإن هذا يعد شيئاً لاحقة له : لأنهم حين يقولون إن حدوث الفعل بالله سبحانه ، وأن العبد يكتسب ولا يحدث ، فإن هذا القول من جانبهم يعنى أنهم ينسبون الفعل إلى الله ، بحيث لا يكون العبد عالماً به ولا قادراً عليه^(٢) .

وإذا كان المقدور عند الأشاعرة « هو أن كل واحد من الفعلين الاضطرارى والاختيارى واقع بقدرة الله تعالى ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء »^(٣) ، فإن المعتزلة يرون أن لا بد أن تتساءل وتقول : ما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبته بأفعاله^(٤) ؟

معنى هذا أن رجال المعتزلة ينظرون إلى موقف الأشاعرة على أنه أحد المواقف التى تعنى نحواً من أنحاء الجبر . دليل هذا أن أحد رجال الاعتزال وهو المقاضى عبد الجبار يعد أن ينقد جهنم بن صفوان ، نراه يتحدث عن فكرة الكسب على أنها تعبير عن القول بالجبر . فهو يقول : « ولما رأيت المجبرة تهافت هذا القول من جميع الجهات ، جعلوا هذا التصرف معلقاً بنا من جهة ، ومن عبد الله بجهة أخرى ، فقالوا ، هو كسب ما خلق من الله^(٥) .

وإذا كان المعتزلة يتقنون كل اتجاه يعنى الجبر ، فهذا دليل على أنهم يؤكدون

(١) المفتى - الجزء الثامن - المخلوق ص ٢٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

(٥) المحيط بالتكليف للمقاضي عبد الجبار ، جمع الحسن بن احمد بن متوفى ص ٤٠٨ .

على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى ولا حادثة من جهة . إذ أن تصرف زيد يعد فعلاً له وأنه من جهة حدث ووقع ، كما أن إثبات فعل من فاعلين ومقدور بين قادرين يعد محالاً ، لأنه لو كان تعالى محدث الأفعال وموجد لها لصح أن يوجد لها وإن لم يقدر العبد عليها ، لأن ذلك الفعل لا يحتاج في وجوده إلى قدرة ولا يحصل على بعض الصفات بها ، ولا القديم تعالى يحتاج إليها ليحصل قادراً على إيجادها . فإذا بطل ذلك ، علم أنه - أى الفعل - من فعل العبد^(١) .

وتوضح المعتزلة ذلك بالفرق بين قدرة زيد وقدرة عمرو . بمعنى أننا إذا كنا نميز بين قدرة زيد وقدرة عمرو ، فلا بد إذن أن نميز بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد^(٢) .

بقى أمام المعتزلة الرد على فكرة من الأفكار التي يتمسك بها الأشاعرة ، وذلك بعد ردهم على مذهبهم في إطاره العام . ولا نريد أن نعرض لكل هذه الأفكار ، لأن الكثير منها سيأتى في رد الأشاعرة على المعتزلة ، وذلك نكتفى ببعضها :

(١) - حين يقول الأشاعرة بأن الله تعالى إذا كان يفنى العبد ويقضى أفعاله : فنكذلك يجب أن نقول إنه تعالى يوجد فعله ، وإذا لم تقل بذلك ، اضطررنا إلى القول بأن العبد يوجد ما يفنيه القديم تعالى ، وهذا محال .

ويرد المعتزلة على ذلك بالقول بأنه لا مانع من كون الله تعالى قادراً على إفناء ما يوجد العبد وإن استحال وصفه بالقدرة على إيجادها . ولا يجب إذا كان قادراً على إفناء ما يوجد العبد أن يكون مفضياً له في حال إيجادها ، لأن ذلك يوجب كون الشيء موجوداً معلوماً مع وجود ضده^(٣) .

(٢) حين يذهب الأشاعرة إلى أن أفعال العباد لو كانت موجودة من جهتهم ، لأدى هذا إلى أن يكون في أفعالهم ما هو خير من أفعال الله تعالى كالإيمان والتوحيد الذي هو خير وأحكم مما خلقه الله من القردة والخنازير وغيرها : وهذا يوجب أن

(١) القاضى عبد الجبار : المنى - الجزء الثامن - (المخلوق) ص ١٧٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٧٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٨٧ .

العبد خير من الله سبحانه وأفضل منه ، وإذا كان مستحيلاً ، ثبت أن جميع ذلك من أفعاله تعالى .

إذا كان الأشاعرة يذهبون إلى هذا ، فإن القاضي عبد الجبار كواحد من رجال المعتزلة يرد عليهم قائلاً : اعلم أن قولنا كذا خير من كذا ، إنما يصح إذا اشتركا في النفع الحسن ولأحدهما مزية على الآخر فيه . ومضى استعمل في غير هذا الوجه كان مجازاً ، ولذلك قلنا إن قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَذْكَاءٌ خَيْرٌ أَمْ جُنَّةُ الْخُلْدِ ﴾ (١) . الغرض به التقرير وبيان أن الجنة أولى أن تلتبس بالطاعات من النار (٢) .

(٣) إذا كان صحيحاً وصف الله تعالى بأنه مالك ، رب لكل شيء : فإنه لا يجوز أن يكون مالكا لما لم يخلقه . فإذا ثبت أنه مالك للعباد وأعمالهم ، وجب كونه خالقاً لهم ولأعمالهم .

هذا ما يقوله الأشاعرة . أما المعتزلة فيرون أن يقال عن الله تعالى ، كما يقال إنه يملك السماء والأرض وجودهما ، والمراد به أنه يملك إعدامهما وتصريفهما من حال إلى حال بالجمع والتفريق : فلا يمنع ذلك عندنا أن يقال إنه مالك لكل شيء على هذا الوجه ولا بد للخصم أن يتأول ذلك (٣) .

(٤) يذهب الأشاعرة إلى أن الاختراع خاص بالله تعالى دون غيره لأنه تعالى قد اخترع الأجسام وغيرها ويصح أن يخترع سائر الأجناس من غير تخصيص : فيجب ألا يشاركه غيره فيه بحيث إن من يصف غيره بالاختراع فقد وقع في التشبيه . وهذا كله يؤدي إلى القول بأن العبد لا يصح أن يخترع الأفعال (٤) .

أما المعتزلة فيرون أن كون القديم تعالى مخترعاً ومحدثاً ، لا يعني أن غيره لا يفعل ذلك ، إذ لو لم يحدث العبد الفعل . لما صح التوصل إلى معرفة الله أصلاً ، فضلاً عن أن يقال إنه محدث دون غيره (٥) .

(١) سورة الفرقان آية ١٥ .

(٢) المغني (الخلق) ص ٢٩٠ .

(٣) المصدر السابق ٢٩٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٩٨ .

(٥) يستدل الأشاعرة على قولهم بخلق الله للأفعال ، بالدعاء . بمعنى أننا إذا كنا نسأل الله تعالى أن يرزقنا الإيمان كما نسأله أن يرزقنا الأولاد . فلو لم يكن فعله لما كان الدعاء صحيحاً كما أننا نستعيد به من الكفر ، وذلك يوجب أنه فعله ^(١) .

أما المعتزلة فيرون أن المراد بذلك الألطاف . أى اللطف الإلهي بمعنى أننا حين نقول : اللهم ارزقنا عدل فلان وإنصافه . فإن الغرض أن يلطف لنا في أن ينصفنا . وكذلك إذا استعذنا بالله من ظلم ظالم ، فإن المراد بذلك أن نوفق لامتناعه من ذلك ^(٢) .

وهكذا يعرض المعتزلة لفكرة من الأفكار التي يقول بها أهل الجبر والأشاعرة ويقومون بالرد عليها سواء ما تعلق منها بجوانب عقلية تعتمد على آيات قرآنية أو ما تعلق منها بجوانب عقلية .

(١) المصدر السابق ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١٢ .

رابعاً - فقد طريقتهم :

هذا عن المعتزلة . ولا شك عندنا أنهم بذلوا جهداً كبيراً في البحث في مشكلة الحرية وبيان العلاقة بين الضرورة الإنسانية والضرورة الإلهية . ولكن محاولتهم لاختلال عندنا من نقاط ضعف قد تكون أبرزها أن المعتزلة في سبيل الرد على الأشاعرة وأهل الجبر بصفة خاصة ، قد ركزوا على الجانب الشرعي أو الطريق الشرعي لإثبات أقوالهم . صحيح أنهم أبرزوا الطريق العقلي ، ولكن هذا الطريق لم يعدم الكثير من الجذور الموجودة في الطريق الشرعي . وهذا الطريق الشرعي لم يبقه على بساطته ودقته ، بل حاولوا تأويله تأويلات قد لا تتفق مع صراحة هذا الطريق الشرعي .

صحيح أيضاً أنهم بحثوا في العلاقة بين مشكلة الحرية ومشكلة السببية والتولد ، بمعنى أنهم فرقوا بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة واعترفوا بالعلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وهذه كلها من حسناتهم ، ولكن بحتمهم كان غير محدد المعالم ، لأن طابعه كان إلى حد كبير الطابع الجدلي الكلامي استناد إلى آيات تناصر رأيهم وتأويل لآيات أخرى لا تتفق مع رأيهم . وهكذا . حتى إننا نجد بحتمهم في هذه المشكلة بحثاً مداه الجدلي ، ولم يشاءوا الخروج من هذه الدائرة إلى دائرة أوسع وأشمل ، أي إلى دائرة فلسفية ، تبحث في مشكلة الحرية في حد ذاتها أولاً ، وتحدد العلاقات الدقيقة بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية مثلاً .

خامساً - نص لأحد رجال المعتزلة (القاضى عبد الجبار) :

يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى كتابه المغنى فى أبواب التوحيد والعدل^(١) :

فصل : فى بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه :
اعلم أن ما قدمناه قد دل على أن الحركات والسكون على اختلاف أجناسها مما يحدثها العبد . ونفس ما يدل على ذلك يدل على أن الاعتمادات على اختلافها يصح أن يحدثها ويفعلها . لأن جميع ذلك مما يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . ويدخل فى هذه الجملة جنس التأليف والألم والصوت والكلام ، وإن كانت أجمع لا يقع إلا متولدة ، لأنها فى وجوب وقوعها بحسب قصده ودواعيه . كالكون والاعتماد وكذلك القول فى النظر والتدبر والاعتقادات المبتدأة والظن . لأن جميع ذلك يقع بحسب قصده .

فأما ما يقع عن النظر من العلوم ، فلا يصح أن يقصد إليها بأعيانها ، لأنه لا يعلمها قبل وقوعها . وإنما يعلم كونها فعلاً له لوقوعها بحسب السبب على ما نبينه من بعد .

وأما نفس القصد ، فالذى يدل على أنه فعله ، وقوعه بحسب دواعيه ، لأنه يفعله لما له يفعل المراد . لأن الداعى فى المراد يدعو إلى الإرادة ، والمصارف عنه يصرف عنها . ولو لم يكن فعله لم يجب حدوثه بحسب دواعيه إلى المراد على طريقة واحدة ، كما لا يجب حدوث إرادة غيره بحسب دواعيه هو إلى المراد ، وفى وجوب ذلك دلالة على أنه فعله .

يبين ذلك أن وقوع الشيء بحسب دواعيه إذا أوجب كوناً حادثاً من جهة على ما قدمناه من قبل ، فوقعه ، بحسب دواعيه إلى المراد الذى يتعاق به من حيث كان متعلقاً به على طريقة واحدة ، يدل أيضاً على أنه فعله .

يبين ذلك أن المسبب إذا دل وقوعه بحسب السبب على أنه فعل فاعل السبب ،

(١) الجزء الثامن (المخلوق) ص ٤٣ وما بعدها . وقد حقق هذا الجزء الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد وراجعه الدكتور إبراهيم مذكور وأشرف عليه الدكتور طه حسين .

فوقوع الإرادة بحسب الداعى إلى المراد يدل على أنها فعل فاعل المراد : لأنها في وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد ، أكد من وقوع السبب بحسب السبب أو مساوياً له .

فإن قيل : هذا يوجب أن طريق العلم بأن المراد فعله ، وقوعه بحسب الإرادة . والعلم ، بأن الإرادة فعله ، وقوعها بحسب المراد . وهذا يوجب أن كل واحد منهما يُعلم لصاحبه ؛ وذلك يوجب كونه دالاً على صاحبه الذى يدل عليه أنه دلالة على نفسه .

قيل له : أن الأمر بخلاف ما قدرته ، لأننا نعلم كون المراد فعله بوقوعه بحسب كونه قاصداً . ومنى ذكرنا القصد فهذا مرادنا به . فقد صح العلم بحدوثه من جهته ، وإن لم يعلم القصد أصلاً . فإذا استدللنا على أن له قصداً به ، صار قاصداً مريداً ، وقد تقدم لنا العلم بكون المراد فعلاً له . صح أن نجعله دلالة على أن القصد فعله . وليس في ذلك تناقض .

هذا ، ولم نقل : إن القصد فعله ، لأن المقصود فعله . وإنما اعتمدنا على أن الداعى إليه ، لما دعا إلى القصد وعلم كونه تابعاً له فيما له يفعل ، وجب كونه فعلاً لفاعل المراد ، لأن تعلقهما بداعيه يجرى على حد واحد .

فإن قيل : فيجب كون الداعى أيضاً فعلاً له ، لوقوعه بحسب الإرادة والمراد ؛ ولوقوعهما بحسبهما .

قيل له : لسنا نقول : إنها تقع بحسب المراد والإرادة ، وإنما يوجب وقوع المراد بحسبها ، لأن الدواعى لها تفعل وتختاره ، فهي متقدمة على الفعل ، كما أن كونه قادراً متقدم له . فكما لا يجب كون القدرة فعلاً له من حيث كان المقدور فعله ، فكذلك الدواعى . وإنما يختلفان في أنه قد تعلم الدواعى قبل الفعل ، ولا تعلم القدرة قبله ، وإلا فهما في الوجه الذى ذكرناه سواء .

ولسنا نذكر أن يكون في الدواعى ما هو فعله ، بل يوجب ذلك إذا كان ظناً واعتقاداً غير علم . لأنه تعالى لا يفعل فيه من ذلك إلا العلم فقط . فما كان من فعله يعلمه فعلاً له لوقوعه بحسب قصده على ما قدمناه . وإذا كان فعلاً له

مضطراً إليه لم يصح ذلك فيه . . وعلى الوجهين جميعاً لا يجب من حيث كان داعياً إلى الفعل ، أن يكون فعلاً له من حيث وقع الفعل بحسبه . ومتى ذكرنا الداعى في هذا الباب فلأنما نريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التى تحصل في القلب ، لأن ذلك يعلم ثانياً .

فأما الكراهة . فالذى يدل على أنها فعله أن الداعى إليها هو الداعى إلى الانصراف عن المكروه . فإذا وجب كون المكروه : لو وقع ، فعلاً له ، فكذلك الكراهية .

فإن قيل : لحصول ما ذكرتموه . أنها إذا وقعت بحسب ما لم يقع ، وجب كونها فعلاً له ، وهذا بالصد ما ذكرتموه في الإرادة والمراد ، فكيف يدل على أن الكراهية فعله ؟

قيل له : الوجه فيه كالوجه في الإرادة والمراد : وإن اختلفا من حيث ذكرت . ألا ترى أن كراهة غيره لا تقع بحسب انصرافه عن المكروه ، وكراهته تقع بحسب الداعى الموجب لانصرافه عن المكروه ، فصار في بابه بمنزلة وقوع الإرادة بحسب وقوع المراد فيها يقتضيه الداعى : فوجب كون الكراهة فعلاً له ؟

الفصل الثاني

الأشاعرة والتزامهم بالاطار الجدلي

ويتضمن هذا الفصل ما يلي :

أولاً : آراء الأشاعرة .

ثانياً : نقد مسلك الأشاعرة الجدلي .

ثالثاً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلاني) .

« وأما المتوسط الذى تروم الأشعرية أن تكون هى صاحبة الحق بوجوده ، فليس له وجود أصلا ، إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذى يدرکه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره . فإنه لا معنى لاعتراقتهم بهذا الفرق ، إذا قالوا إن الحركتين ليستا من قبلنا ، لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع عنهما . فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة والحركة التى يسمونها كسبية فى المعنى . ولم يكن هنالك فرق إلا فى اللفظ فقط . والاختلاف فى اللفظ ليس يوجب حكماً فى النوات . وهذا كله بين بنفسه » :

[ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٢] .

الفصل الثاني

الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلي

أولا - آراء الأشاعرة :

سعى الأشاعرة في الظاهر إلى الآراء والحلول الوسطى . يقول ابن رشد : أما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين . فقالوا إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والكسب مخلوقات لله تعالى^(١) .

ويحاول الأشاعرة الرجوع بفكرتهم إلى أهل السلف . وكل جهدهم يتمثل في وضع فكرة السلف في نطاق ما سموه وعبروا عنه بالكسب . فهم يقولون : اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين . ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو . فهذا هو مذهب أهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ولا فرق بين ما تعلق قدرة العبد به وبين ما تفرد الرب بالاعتقاد عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل . أن كل مقدور لقادر . فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن الأشاعرة يبررون تسميتهم للمعتزلة بأنهم « قدرية » . وأنهم - أي المعتزلة - أحق الناس بهذا الاسم .

فهم قدرية - فيما يقول الباقلاني^(٣) لادعائهم لأنفسهم الكذب الذي لا أصل له من خلق الأعمال وتقديرها والتفرد بملكها والقدرة عليها دون الرب . وأن هذا الاسم وضع في الشريعة للدم من قال بالكذب في خلق الأفعال خاصة ودان بغير الحق . وإذا قال المعتزلة بأنهم ينفون القدر عن ربهم والأشاعرة تثبته . فهم إذن - أي الأشاعرة - أحق بهذه التسمية : فإن الباقلاني ، وهو واحد من رجال

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .

(٢) الإرشاد للجويني ص ١٨٧ .

(٣) التمهيد في الرد على الملاحدة المظلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص ٣٢٢ .

الأشاعرة ، يرى أن هذا يعد تمويهاً منهم ، لأنهم ينفون تقدير الأعمال وخلقها عن ربهم ويثبتون ذلك لأنفسهم^(١) .

والأشاعرة يدركون تماماً أن مذهبهم لا يصبح إلا إذا فندوا أفكار الفرق الأخرى التي تحاول دحض آرائهم وخاصة المعتزلة . فإذا رجعنا إلى الإرشاد للجويني على سبيل المثال ، وجدنا مصداق ذلك . إنه يحكي رأى المعتزلة ثم ما يلبث أن يتقدم ويهاجمهم مصوراً آراءهم على أنها تتناقض تماماً والدين والحق . وما فعله الجويني فعله الباقلائي^(٢) وفعله عضد الدين الإيجي^(٣) ، وغيرهم من مفكرين يساندون آراء الأشاعرة . .

فإذا كان المعتزلة — كما سبق أن أوضحنا — يذهبون إلى أنه ليس من المعقول كون مقنورات العباد مقدورة لله ، لأنه من المستحيل إثبات مقدور بين مقنورين ، فإن الأشاعرة يسألونهم قائلين : هل كان الله قبل أن وضع عند الإنسان القدرة واخترعه ، موصوفاً بالاعتقاد على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخرعه أم لا ؟ وإذا ذهب المعتزلة إلى أن الله لم يكن موصوفاً بالاعتقاد على ما سيقدر عليه العبد ، فإن ذلك ظاهر البطلان عند الأشاعرة . فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات التي تتعلق بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها^(٤) .

أما الرد على فكرة وجود مقدور بين مقنورين : وهي التي يؤكد عليها المعتزلة ، كما سبق أن أشرنا في دراستنا لآرائهم — فإن الأشاعرة يرون أن لا يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فإنه لم يتعلق به بعد القدرة الحادثة^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ٣٢٢ . ولا بد من القول بأن رجال المعتزلة ينفون عن أنفسهم أنهم قدرية بالمعنى المسموع لكلمة قدرية ، خاصة لما يروى عن النبي (ص) قوله : القدرية مجوس هذه الأمة . وقوله : صفتان من أمي ليس لهما في الإسلام نصيب : المرجئة والقدرية . (راجع الفصل الذي كتبه القاضي حيد الجبار حول هذا الموضوع وذلك في الجزء الثامن من كتابه « المعنى » (المخلوق) من ص ٣٢٦ حتى ص ٣٢٢ .

(٢) التهيد .

(٣) المواقف — الجزء الثامن .

(٤،٥) الإرشاد الجويني ص ١٨٩ .

وهذا إن أدى إلى شيء ، وإنما يؤدي إلى القول بأن مقدرات العباد لا تخرج عن مقدرات الله . يقول الجويني في المصدر الذي سبق أن أشرنا إليه : إذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له ، ولو تناقص في معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقدوراً للعبد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد . وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى ؛ فكل ما هو مقدور له : فإنه محددته وخالقه ، إذ من المستحيل انفراد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى^(١) .

ويضيف الأشاعرة إلى ذلك أن القدرة المتعلقة بالشيء على حسب أصول المعتزلة . إذا كانت تتعلق بأمثاله وأضداده ، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق بالقدرة ؛ فيجب إذن تعلق القدرة بالحادثة بجميع الموجودات كالطعوم والألوان والجواهر : كما يجب عند المعتزلة تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها^(٢) .

وإذا قال رجال الاعتزال : إن الإلزام السابق يلزم الأشاعرة أنفسهم في تعلق القدرة كسباً عندهم ، إذ لو تعلق القدرة بنوع من الأعراض جاز تعلقها بجميع الحوادث^(٣) ؛ فإن الأشاعرة يرون أن القدرة بالحادثة لا تتعلق بمحض الوجود ؛ بل تتعلق بالذات وأحوالها ، والذوات مختلفة بأحوالها ، فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء ؛ الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه^(٤) .

أما إذا احتج المعتزلة بفكرة الثواب والعقاب التي سبق أن أشرنا إليها ونحن بصدد دراستنا لآرائهم ، ومؤداها أنه لا يحسن توبيخ العبد أو الثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه ؛ فإن الأشاعرة يذهبون إلى أن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يرجع لهما فعل المكلف . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل ، وإنما أفعال العباد في أحكام الشرائع لإعلام وآيات لأحكام الله تعالى^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٢) (٤٣٤٢) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٣) (٥) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

وإذا قال المعتزلة بأن الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد ، أن منها الظلم والجور والفساد . فلو كان خالقاً لها لكان يخلق الظلم والجور ظالماً جائراً . وإذا كان ذلك غير جائز : فإن الصحيح هو القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد : إذا قال المعتزلة بذلك ، فإن الأشاعرة يردون على هذا الاعتراض بالتمفرقة بين القديم تعالى وبين العبد الحدث . فالقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفاهة جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه . فإله تعالى غير مأخوذ بملك ولا مطالب بتركه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته والانقياد له . وبهذا اعتراض المعتزلة^(١) !

إن محصل رد الأشاعرة على المعتزلة ، مفاده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدر . أى بقضاء الله وقدره^(٢) : مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة . وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولد ، لأن فعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، أى مقارنة لقدرة وإرادته ، دون أن يؤدي هذا إلى القول بأن له تأثيراً أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً^(٣) .

ففعل العبد لا يعد فعلاً له على وجه الحقيقة ، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله^(٤)

(١) الباقلائي : التمهيد ص ٣٠٨ .

(٢) يحدد لنا الباقلائي في كتابه « التمهيد المماثل المقوية والكلامية » « القدر » و « القضاء » . فالقدر يكون بمعنى القضاء ، ويكون بمعنى جعل الشيء على قدر ما ، وقد يقال قدر وقدر . والعرب تقول : قدرت الشيء وقدرته . قال النبي (ص) في الحلال : « فإن غم عليكم فأتدروا له ثلاثين » أى قدروا . وقد قال الله تعالى : وما قدروا الله حق قدره . وقال تعالى : « فسالت أودية بقدرها » . . . وكل من قال في القدر قولاً باطلاً لزمه إسم قدرى لأنه وضع لدم المبطّل (ص ٢٢٣ - ٢٢٤) .

أما القضاء فيقال على وجوده منها : القضاء بمعنى الخلق . قال الله تعالى : « فقضاهن سبع سموات في يومين » بمعنى خلقتهن . وقال تعالى : « فلما قضينا عليه الموت » يعنى : غنقناه وأجدناه به . وقد يكون القضاء بمعنى الإخبار والكتابة والإعلام ، وكذلك القدر . . . وقال في القدر بمعنى التقدير : « وقدر فيها أقواتها » والقدر أيضاً بمعنى الخلق ومنه قوله تعالى : « قدر فهدى » وقد يكون القضاء بمعنى الأمر . قال الله عز وجل : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى : أمر ربك . وقد يكون القضاء بمعنى الحكم والإلزام وهو مأخوذ من قولهم : « قضى القاضى على فلان بكذا » أى : حكم عليه به وحسبه . فنقول : إنه قضى الماصى وقدرها على كل هذه الوجوه إلا على معنى أنه فرضها وأمر بها وحسب على المياد أن يفعلوها (ص ٢٢٥ - ٢٢٦) .

(٣) السنوسى : المقدمة في أصول الدين ص ٥٩ .

(٤) الإيجى : المواضع جزء ٨ ص ١٤٩ وأيضاً مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ١٩٩ .

أيضاً . وهو ليس نفس فعل الله ^(١) . وإذا كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه ألته ^(٢) .

العبد إذن عند الأشاعرة « مجبور في قالب مختار » . مجبور من حيث إنه لا أثر له ألته في أثر ما عموماً ، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض ، يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء . ومختار من حيث أن عادة الله لما جرت معه يدوام موالاة الفعل عليه لاسيما حال خلقه فيه كراهة للفعل . وإنما يمدد الله بالفعل في بعض الأوقات على حسب الحاجات ، وخصوصاً حال خلقه تعالى له عزماً وتصميماً على الفعل ، صار العبد بهذه العادة العجيبة متمكناً من الفعل والترك بحسب الظاهر ، لا يحس إلقاء إلى ما يجب فعله ولا إكراهاً على ما يكره وجوده ^(٣) .

هذا كله يؤدي — كما سنرى في نقدنا لاتجاه الأشاعرة — إلى إدماج فعل العبد في نطاق القدرة الإلهية . يقول الجويني : فذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مزيد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضررها ^(٤) .

ولهذا لا توجد للعبد في رأيهم قدرة مستقلة على الفعل . فليس هناك من خالق — فيما يذهب الأشاعرة — لأى شيء — غير الله وحده . وإذا كان الخلق هو الاختراع ، فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض . وإذا نفى المعتزلة خلق الله لجميع الأعراض ، لزمهم القول بأنها أفعال فاعل ، أو أنها فعل لمن ظهرت منه في الأجرام الجهادية وغيرها ^(٥) .

وإذا كان الله تعالى يقول : « إذا للذهب كل إله بما خلق » ، فإنه قد أثبت بذلك أن من خلق شيئاً فهو له إله . وهذا يعنى أن الناس آلهة لأفعالهم التي

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جزء ١ ص ٢١٤ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهل جزء ٣ ص ٢٢ ، وأيضاً :

The notes of van den Berghe on the English translation of Tahafut al Tahafut vol II P. 184.

(٣) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ص ٦٥ .

(٤) الإرشاد ص ٢٣٧ .

(٥) الفصل جزء ٣ ص ٥٧ .

خلقوها^(١). والقول بأن كل إنسان خالق لأفعاله ، يؤدي إلى إثبات خالقين لا يحصون ولا يحصرون^(٢).

وبما يستدل به الأشاعرة أيضاً للقول بخلق الله للأفعال ، ذهابهم إلى أن العالم كله - ما عدا الله - ينقسم قسمين ، هما الجواهر والأعراض . والجواهر ينقسم بدوره إلى الأجناس والأنواع ، ولكل نوع منهما يتميز به عما سواه من الأنواع يجمعها وإياه جنس واحد . وما لزم الجنس الأعلى لزم كل ما تحته . فمن المحال أن تكون نار غير حارة أو هواء راسب بطبيعته . وإذا كنا بالضرورة نعلم أن الإنسان لا يفعل شيئاً إلا الحركة والسكون والفكر والإرادة ، وهذه كلها كفيات يجمعها مع اللون والطعم جنس الكيفية ، فمن المحال الممتنع أن يكون بعض ما تحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقاً وبعضه غير مخلوق . وهذا أمر يعلم بطلانه من له أدنى علم بعلم الحدود وانقسامه . وحركتنا وسكوننا يجمعها مع كل حركة في العالم ، وكل سكون في العالم ، نوع من الحركة ونوع من السكون ، ثم ينقسم كل ذلك قسمين ولا مزيد : حركة اضطرارية وحركة اختيارية ، وسكوناً اختيارياً وسكوناً اضطرارياً^(٣).

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن نوع الحركات موجود قبل خلق الناس ، فمن المحال البين أن يخلق المرء ما قد كان نوعه موجوداً قبله^(٤).

هذا استدلال من جانب الأشاعرة يستند إلى فكرة الجوهر والعرض : والواقع أنه لا يقدم جديداً نحو تأييد ما يقولون . إنه لا يخرج عما سبق أن قالوا به ، اللهم إلا بعض التفريعات التي أكثرها إن لم يكن كلها تدور مدار اللفظ لا المعنى :

والمهم أنهم ينتقلون من ذلك الاستدلال وغيره من الاستدلالات التي سبق أن عرضنا لها ، إلى أن الصحيح هو القول بالكسب . والكسب عبارة عندهم عن

(١) المصدر السابق جزء ٣ ص ٩٥ .

(٢) التبصير في الدين للإسفرائيلي ص ٦١ .

(٣) الفصل لابن حزم جزء ٣ ص ٥٤ - ٩٥ وأيضاً : التمهيد للبالاقي ص ٣٠٣ وما بعدها .

(٤) الفصل جزء ٣ ص ٩٥ .

نعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير^(١) أى أن الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات^(٢).

ويبين لنا القاضي عبد الجبار المعتزلي ، السبب الذي أدى بالأشاعرة إلى القول بالكسب ، فهو يرى أنهم تساءلوا عن فعل العبد وقالوا إنه لا يخلو من أن يكون :

(أ) إما فعلاً للعبد من جميع الوجوه .

(ب) فعلاً للقديم سبحانه من جميع الوجوه .

(ج) فعلاً من العبد من بعض الوجوه ، وفعلاً من الله من بعض الوجوه : ولا يجوز الأشاعرة الاحتمال الأول لأن العبد يتصف بالحدوث والحاجة والضعف ومن يتصف بذلك لا يمكن أن يكون فاعلاً للفعل :

كما لا يجوزون الاحتمال الثاني لأن ذلك سيؤدي إلى كون القديم موصوفاً بالفعل : وإذن لا يتبقى أمامهم إلا القول بأن الفعل يعد فعلاً للعبد من بعض الوجوه (القدرة المحدثة) وفعلاً لله (من حيث الاختراع)^(٣) . (راجع شكل رقم ٧) .

ولكن لا بد لنا من التنبيه إلى أن فكرة الكسب التي يقول بها الأشاعرة والتي يزعمون أن فيها نوعاً من التوسط بين القول بالحرية والقول بالجبر : تعد قلباً وقالباً فكرة جوهريّة ، طالما أنهم يردون القدرة المحدثة إلى الله ، إذ أن أفعالنا فما يرون ليست خلقاً لنا وإنما هي خلق الله ، لأن الكسب استضافة الشيء إلى جاعله أو صانعه بمشيئة له ، وليس يوصف الله بهذا في أفعالنا ، فلا يجوز أن يقال هي كسب له تعالى^(٤) . كما أن الإرادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم الخارجي أى تأثير : ولكن الإنسان يستطيع أن ينسب لنفسه الأفعال التي يخلقها الله فيه ، وهو ما يسمى بالكسب^(٥) .

ويحتج الأشاعرة على قولهم بالكسب بالآية القرآنية : « وما رميت إذ رميت ولكن

(١) المقدمة في أصول الدين للسبكي ص ٦٩ .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد - مسألة ٣ ص ٤٣ .

(٣) المقفى - الجزء الثامن (المخلوق) ص ١٤٩ .

(٤) الفصل لابن حزم جزء ٣ ص ٨٢ .

(٥) بينيس : مذهب النور عند المسلمين . ص ٢٨ من الترجمة العربية .

الله رى^(١)». ويفسرونها بقولهم « وما ربيت من حيث الخلق ، إذ ربيت من حيث الكسب ، ولكن الله رى من حيث الخلق والكسب ، خلقه خلقاً لنفسه ، كسباً لعبده ، فهو مخلوق لله تعالى من وجهين^(٢) » .

وتوضيحاً وتلخيصاً لما سبق أن ذكرناه عن رأى الأشاعرة ، نود أن نقول إن الإنسان عند الأشاعرة يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه . وهذه — كما قلنا — فكرة الكسب المشهورة عند الأشاعرة . وهى فكرة حاول بها الأشاعرة التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة ، أو هكذا يقال عنهم .

فالجبرية إذا كانوا قد ذهبوا — كما سبق أن رأينا — إلى أن الله خالق أفعال الإنسان ، والمعتزلة قالوا إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وراحوا يبحثون الأفعال الإنسانية والمتولدة ، فإن الأشعرى قد ذهب إلى أن أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقاً وإبداعاً وبالنسبة للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته .

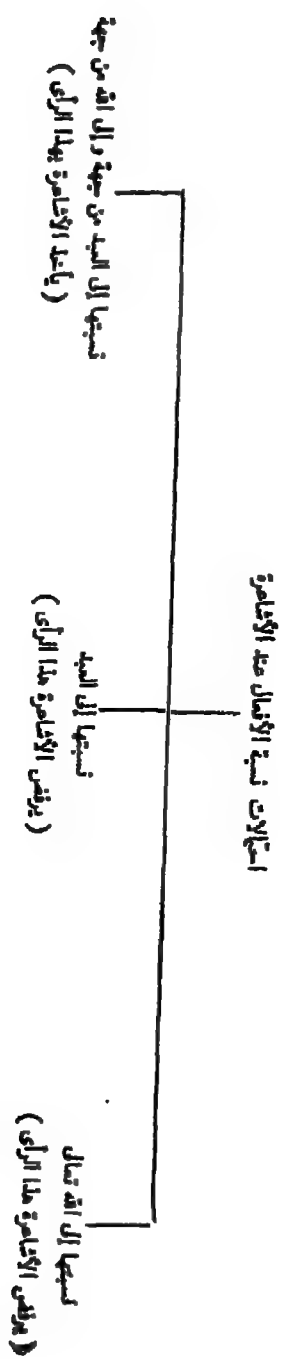
ومعنى ذلك أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه ، والله يخلقه . وهذا يدل على أن الأشعرى يريد بقوله هذا المحافظة على شيئين أولهما : أن الله خالق كل شئ ، وثانيهما : ضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن قدرة على الأعمال الاختيارية .

الله تعالى إذن — فيما يرى الأشاعرة وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى — قد أجرى سنته بأن يخلق الشئ عند القدرة الجادة من العبد ، بحيث إن العبد إذا أراد شيئاً وعزم عليه وتجرد له ، خلقه الله . فللعبد إذن شئ معين ، وهذا الشئ هو ما يسمونه بالكسب . وقالوا : « إنه الاقتران العادى بين قدرة العبد والفعل » . ومن هنا يكون الكسب هو الشعور بالاختيار .

والمهم عندنا أن هذا رأى يعبر بدوره — فى الظاهر فقط وليس فى الحقيقة — عما سبق أن قيل عن الأشاعرة ، من أنهم فى آرائهم يميلون إلى الحلول الوسطى . الكسب توسط بين الجبر والاختيار . فالله يوجد القدرة والإرادة فى العبد ، وقدرة العبد وإرادته لما مدخل فى فعله . والكسب عندهم هو الشر الأساسى للتبعية والمستولية والثواب والعقاب .

(١) سورة الأتقال آية ١٧ .

(٢) التبصير فى الدين للإسفرائينى ص ٩٦ .



(شكل رقم ٧)

ثانياً - نقد مسلك الأشاعرة الجدلّى :

قبل أن نترك الأشاعرة ، نود - كما فعلنا بالنسبة للمعتزلة والخبرية - أن نقول بأن آراء المعتزلة إذا كانت لا تخلو من دقة وعمق على الرغم مما فيها من بعض الاتجاهات الخاطئة ، وأن آراء الخبرية إذا كانت تمثل موقفاً محدداً برغم ما يشوبه من ضعف في أكثر جوانبه ، فإن آراء الأشاعرة ، رغم ما يملوه من جهد كبير في التوصل إليها ، تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى أكبر درجة .

نعم لا بد لنا من القول بذلك ونحن بصدد الدعوة في جانبنا إلى تجديد الفكر الفلسفى : حتى نكشف عن آراء حشرت حشراً في إطار المذاهب الفلسفية ، وما أكثر ما حشر فيها دون وجه حق .

إن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة في مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة بين الضرورة الإلهية والضرورة الإنسانية ، ترينا كيف فشاوا فشلاً ذريعاً في بحوثهم في هذا المجال .

ما معنى فكرة الكسب هذه التى يقولون بها ؟ فى الواقع لا نجد من جانبنا أى معنى لها اللهم إلا الغموض والإبهام والدوران حول المشكلة دون الدخول فى صميمها ولبها وجوهرها . إننا إذا سألنا الأشاعرة ما هى الضرورة الإلهية ، وما هى الضرورة الإنسانية فى بحثهم لمشكلة الحرية ، لما وجدنا إجابة دقيقة ومعدة ، إلا أنهم يدورون حول ما يسمونه « بالكسب » . وهذا الكسب فى حد ذاته ليس له معنى ولا يمكن أن يؤدى بنا إلى تحديد دقيق وواضح للفعل الإلهى والفعل الإنسانى .

إنهم يحيطون فكرتهم بهالة من الغموض حتى يدخلوا فى الأذهان أنها فكرة دقيقة غاية فى الدقة ، وأنها اكتشاف بكر ، ولكن الغموض ليس بالضرورة معبراً عن دقة الفكرة . وكفى فى الفكر الفلسفى من أفكار غامضة ، تمحوصها قد يوحى بدقتها ، ولكن إذ فتشت عنها وقمت بتحليلها لم تجد إلا فكراً أفتقياً لا فكراً راسياً .

نعم هذه الفكرة عندهم تعد فكرة مضللة . إنها متناقضة : والقائلون بها لم يصلوا إلى جرأة ووضوح كل من المعتزلة والخبرية . إنهم وجدوا التعارض ظاهراً

في أدلة السمع وأدلة العقول ، فتادوا بفكرة الكسب . وهذه الفكرة - كما أشرنا أكثر من مرة - لامتخرج في كثير من أبعادها عن حيز الجبر . إذ أن القائلين بالكسب إذا كانوا يردون الأفعال كلها إلى الله ، والله هو الذى يخلق الإرادة ويكسبنا فعلها ، فما هو الفرق إذن بينهم وبين أهل الجبر ١١٩ ؟

لا بد لنا من القول بأن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى ذلك ، فإن مرده أنهم لا يريدون أن ينسب إلى الإنسان أى عمل ، بل الكل ينسب إلى الله . فهو تعالى يفعل ما يشاء ، وذلك طبقاً لفكرتهم عن العلة والمعلول ، وإنكارهم للترابط الضرورى بينهما (١) .

وعلى هذا فلا يمكننا أن ننفي أنهم أميل إلى أهل الجبر ، طالما أن آراءهم تدل على ذلك لا محالة . فما دام كل شيء يتم بحسب ترتيب إلهي فإن جوابهم الذى يحاولون به إثبات قدرة مآل الإنسان لا يعتبر مناسباً بأى حلل من الأحوال .

فهم إذا كانوا يذهبون إلى أن الله يخلق في كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء سواء الجوهر والأعراض والأجسام وأفعال الإرادة الإنسانية والنتائج التى تنسب لهذه الأفعال ، فإن هذا قد أدى بهم إلى القول بأنه ليس في الكون إلا فاعل حقيقى واحد وهو الإرادة الإلهية التى قدرت أولاً ومسبقاً كل شيء .

(١) راجع الفصل الخامس بمشكلة السببية عند الأشاعرة .

الثالث - نص لأحد رجال الأشاعرة :

يقول الباقلاني في كتابه « التمهيد »^(١) :

باب الكلام في خلق الأفعال :

إن قال قائل : لم قلتم إن الباري عز وجل خالق لجميع أفعال العباد ؟ قيل له :
الدليل على ذلك من جهة العقول أنه تعالى قادر على جميع الأجناس التي يكتسبها
العباد . فإذا ثبت من قولنا جميعاً أنه قادر على فعل مثل ما يكتسبه العباد على الوجه
الذي يوجد عليه كسبهم : وجب أنه قادر على نفس كسبهم . لأنه لو لم يقدر
عليه مع قدرته على مثله ، لوجب عجزه عنه واستحالة قدرته على مثله . فثبت بذلك
أن أفعال الخلق مقدورة له : فإذا وجدت كانت أفعالا له . لأن القادر على الفعل
إنما يكون فاعلا إذا حصل مقدوره موجوداً : وليس يحصل المقدور مقعولا
إلا لخروجه إلى الوجود فقط فدل ما قلناه على خلق الأفعال .

وما يدل أيضاً على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف
وحقائق لا يعلمها العباد . من نحو كونها أغراضاً وأجناساً مختلفة وأدلة على ما هي
أدلة عليه وموجودة على صفة دون صفة ، مع العلم بمحدد كثير منهم للأغراض
وبإنكار الأدلة عليها والجهل بحقائق ما وقعت عليه الأفعال والصفات التي هي
عليها . وليس يجوز أن يخلقها على الحقائق والأحكام والأوصاف التي قدمنا ذكرها
الساهي عنها والجاهل بحقائقها ومن ليس بقاصد إلى إيجادها . لأن ذلك لو جاز ،
وقوع جميع المخلوقات من فاعل هذه سبيله ، ولاستغنى جميعها عن أن يكون
فاعلها عالماً قاصداً . كما أنه لو جاز وقوع بعضها من غير فاعل ، لجاز ذلك
في جميعها . وهذا يوجب بطلان دلالة شيء من الخلق علم فاعله وقصده ، يتعالى
عن ذلك ! فثبت أن الخالق لضرور الأفعال هو الله العالم بحقائقها والقاصد إلى
إيجادها .

وما يدل على ذلك أيضاً من القرآن قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » فأخبر

(١) . الباب السابع والمشرعون ص ٣٠٣ وما بعدها - تحقيق الأب رتشد يوسف مكافى اليسرى .

أنه خالق لنفس عملنا . كما قال « جزاء بما كانوا يعملون » فأوقع الجزاء على نفس أعمالهم فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون أراد أنه خلق الأصنام التي عملوا فيها ؟ قيل لهم : الأصنام أجسام لا يجوز أن تكون أعمالاً للعباد على الحقيقة . فإن قالوا : أليس قد قال تعالى : « تلقف ما يأفكون » . وهي ألم تقف إفكهم ؟ قيل لهم : أجل ، لأن الله تعالى ما ذكر إفكهم بل ذكر مأفوكهم ، لأن ما يأفكون هو المأفوك كما أن ما يأكلون ويشربون ويضربون هو المأكول والمشروب والمضروب . وكذلك قوله « أتعبدون ما تنحتون » لم يعرض تعالى فيه للذكر النحت ، وإنما ذكر النحت ، لأن ما ينحتون هو منحوتهم لا نحتهم . فبطل تعلقتهم وتعليلهم .

ويدل على ذلك أيضاً من القرآن قوله عز وجل : « وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين » . والتقدير منه هو خلق الشيء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته . ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » يريد تعالى باختلاف الألسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات والكلام بالألسن ، ولم يرد اختلاف مقاديرها . لأنه يبطل معنى تخصص اختلاف الألسن بكونه آية له . فلما كان كلامنا المختلف من آياته : وجب أن يكون خلقاً له تعالى .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « وأسروا قولكم أو أجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » يقول تعالى : كيف لا أعلم ما تسرونه وتخفونه من القول وأنا الخالق له ؟ لأن خلقه لموضع القول لا يدل عندنا وعندهم على العلم بما فعل فيه كما لا يدل عندهم بناء الدار وعمل الطوب على علم فاعله بما أودعه غيره وجعله فيه . والله تعالى جعل كونه خالقاً دليلاً على علمه ، فيجب أن يكون إنما عني خلقه نفس القول دون خلقه مكانه وموضعه .

يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » . فتنى أن يكون خالقاً غيره ، كما تنى إلهاً غيره في قوله : من إله غير الله يأتاكم بليل تسكنون فيه . فإن قالوا : إنما تنى خالقاً غيره يرزق من السماء والأرض . قيل لهم : وكذلك إنما تنى إلهاً غيره يأتى بليل تسكنون فيه . فإن مروا على

هنا فارقوا الدين وإن أبوه أبينا تأويلهم . ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى :
 « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون » وقد عبدت الإنس الملائكة
 وقد نفي الله تعالى أن يكونوا خالقين لشيء على وجهه .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « أم جعلوا الله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه
 الخلق عليهم » فحكم تعالى بشرك من ادعى أنه يخلق كخلقه ومن أثبت ذلك لأحد
 من خلقه . فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وإراداتهم
 وعلمهم ، وهذه الأجناس أجمع كخلقه ومن جنس ما يوجد ، لكانوا قد خلقوا
 كخلقه وصنعوا كصنعه وتشابه على الخلق خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك .

البَابُ الثالث

فلسفة ابن رشد بنظرة تجديدية

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين

الفصل الأول : الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

الفصل الثاني : آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا

تقديم

عرضنا في الباب الأول للمذاهب تتعلق بالسببية ، وفرغنا في الباب الثاني من مذاهب تدور حول القضاء والقدر .

وفي هذا الباب بفصليه ، سنعرض لنمط فلسفي أساساً ، يتمثل في ابن رشد وقضية الشروح ، تلك القضية التي تكلمنا فيها منذ أكثر من عشر سنوات .

وإذا كنا اليوم ندعو إلى بعث وإحياء هذه القضية ، فإن الدافع لنا على ذلك ، اعتقادنا بأن الدعوة إلى التجديد تتعلق تعلقاً مباشراً بموضوع الشروح .

آن الأوان إذن لأن نلتنف إلى الشروح ونستخرج ما فيها من آراء فلسفية ، بدلاً من تصويب أنظارنا إلى المؤلفات فقط .

نقول أيضاً إننا إذا كنا قد بلورنا الباب الثالث حول «ابن رشد» ، فإن هذا لايعني أننا نجعله ممثلاً للتجديد من جميع جوانبه ، إذ سيدرك القارئ كيف اختلفنا معه في أكثر من جانب من جوانب فلسفته ، ليس هذا فحسب ، بل وجهنا نقدنا إلى بعض أسس أقام عليها آراءه . وكل ما قصدناه أن اتجه ابن رشد من بعض زواياه يحمل بين طياته نوعاً من التجديد .

الفصل الأول

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

- أولاً : تمهيد
- ثانياً : المحاكمة والنفي إلى أليسانه :
- ثالثاً : عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقي :
- اشتغاله بالمنطق والفلسفة
- طريقة معادته للمنصور
- اهتمامه بأبي يحيى أخ المنصور
- ملك البربر

كان ابن رشد دون شك من أكثر رجال العالم الإسلامي علماً
ومن أعمق شراح أرسطو ، كما أنه استوعب كل ما وصل إلى
العرب من علوم ، وكان من أخصبيهم إنتاجاً .

S. munk: melanges de la philosophie juive et arabe p. 929

« إن ابن رشد لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة
وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله : وأنه سود فيما صنف وقيد وألف
وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة .

[ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة جزء ١ ص ٢٦٩]

الفصل الأول

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

أولاً - تمهيد :

إذا كنا من جانبنا قد حاولنا منذ سنوات الكشف عن جانب أو أكثر من جوانب فلسفة ابن رشد والتي نراها جديرة بالتأمل والوقوف عندها ، وداعين إلى منهج جديد في دراسته يقوم أساساً على شروحه ، فإننا سنخصص هذه الدراسة الموجزة للبحث في العوامل السياسية والدينية التي أدت كلها أو واحداً منها إلى نكبة الفيلسوف ابن رشد ، متتهين إلى ترجيح عامل منها على ما عده من عوامل ، مقدمين الدليل على ذلك الدليل . وسيرى القارئ مدى الارتباط بين الحديث عن نكبته وبين النظرة التجديدية إلى فلسفته من خلال شروحه على أرسطو .

وقبل أن نتحدث عن أسباب هذه النكبة التي حدثت لفيلسوفنا ، نجد من المناسب - لكي نتفهم العوامل الحقيقية لهذه النكبة - الرجوع إلى الوراء قليلاً : أيام أبي يعقوب بن عبد المؤمن ، وهو والد الأمير الذي حدثت في عهده نكبة ابن رشد .

نحدثنا كتاب التاريخ أن هذا الأمير كان يؤثر العلوم والمعارف إثاراً شديداً ، وخاصة الفقه واللغة . ثم رغب في تعلم الفلسفة وأمر بجمع كتبها من كافة أرجاء البلاد . يقول عبد الواحد المراكشي : لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبعث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع للملك قبله ممن ملك المغرب .

كما تخبرنا المصادر العديدة ، أن ممن صحبه من العلماء ، أبو بكر

(١) راجع تصدير كتابنا : التزمة العقلية في فلسفة ابن رشد ، وأيضاً : مقالاتنا بمجلة الفكر المعاصر عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩ بعنوان : محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد .

محمد بن طفيل ، أحد الفلاسفة المسلمين . وأبو بكر بن طفيل هذا . هو الذى قدم له فيلسوفنا ابن رشد . إذ كان هذا الأمير شغوفاً بجمع العلماء من كل أقطار الأرض ، مثلما كان شغوفاً - كما قلنا - بجمع كتب الفلاسفة . يقول عبد الواحد أيضاً : ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وينبهه عليهم ويحضره على إكرامهم والتنويه بهم . وهو الذى نبهه على أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، فمن حيثئذ عرفوه ونبه قدره عندهم^(١)

هذا عن والد الأمير الذى حدثت فى عهده نكبة فيلسوفنا: فإذا أردنا أن نعرف أهم ما حدث فى عهده بالنسبة لفيلسوفنا ابن رشد ، قلنا إن ذلك يتلخص فى أنه هو الذى تعرف على فيلسوفنا من خلال ابن طفيل ، كما أن فيلسوفنا قد بدأ فى شرحه على أرسطو فى عهد هذا الأمير .

أما أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن ، وهو الذى تولى مقاليد الحكم بعد وفاة أبيه ، فهو الذى حدثت فى أواخر عهده نكبة فيلسوفنا ونفيه^(٢)

ويبدو لنا أننا إذا أردنا البحث عن عوامل سياسية أو دينية أو فلسفية تكمن وراء نكبة فيلسوفنا ، فلا مفر من البحث فى الاتجاه الدينى عند هذا الأمير . ويمكننا أن نتعرف على ذلك من خلال النقاط الآتية :

١ - فى معرض المقارنة بينه وبين أبيه : يمكننا أن نقول إن الأب إذا كان قد اجتهد فى البحث عن الفلاسفة ، فإن الابن قد اجتهد فى البحث عن الصالحين والأتقياء . يقول عبد الواحد المراكشى : انتشر فى أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت . وقامت لهم سوق . وعظمت مكانتهم منه ومن الناس ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد ، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء ، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلوات المجزية^(٣) .

٢ - إذا كان الأب لم يحمل الرعية بصورة فعلية على الأخذ بظاهر القرآن

(١) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٢ .

(٢) راجع كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨ وما بعدها .

(٣) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨ .

والحديث ، فإن الابن قد حمل الناس على هذا الظاهر . وقد أفاضت كتب التاريخ في التدليل على هذا الاتجاه من جانب أبي يوسف .
ولعل الروایتين الآتيتين اللتين نوردهما رغم طولهما لأهميتهما توضحان لنا هذا الاتجاه :

"رواية الأولى يحكيها عبد الواحد المراكشي^(١) قائلا : وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يُجرد ما فيها من حديث رسول الله (ص) ومن آيات القرآن . ففعل ذلك . فأحرق منها جملة في سائر البلاد كمدونه سحنون وكتاب ابن يونس ونوادير ابن أبي زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب وما جانس هذه الكتب ونحوها . لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس . يؤق مني بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار : وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة (الصحيحين والترمذي والموطأ وسنن أبي داود وسنن النسائي وسنن النسائي وسنن البزار وسنن ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي) في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تويرت في الطهارة فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب وحفظه الناس من العوام والخاصة . فكان يجعل لمن حفظه الجمل السنّي من الكسا والأموال ، وكان قصده في الحملة نحو مذهب مالك وإزالته في المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث . وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهرهما وأظهره يعقوب هذا يشهد للملك عندي ما أخبرني غير واحد ممن لقي الحافظ أبا بكر بن الجدد : أنه أخبرهم قال : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه ، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس ، فقال لي : يا أبا بكر ، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله . أرايت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هو الحق ؟ وأيها يجب أن يأخذ به

المقلد؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لى مقاطعاً كلامى :
يا أبا بكر ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا ، وأشار إلى كتاب
سنن أبى داود ، وكان عن يمينه ، أو السيف : فظهر فى أيام يعقوب هذا
ما خفى فى أيام أبيه وجده ، ونال عنده طلبه العلم - أعنى علم الحديث - ما لم
ينالوا فى أيام أبيه وجده . وانتهى أمره معهم إلى أن قال يوماً بحضرة كافة الموحدين
يسمعهم - وقد بلغه حسدهم للطلبة عن موضعهم منه وتقريبه إياهم وخلوته بهم دونهم -
يا معشر الموحدين ، أنتم قبائل ، فن نابه منكم أمر ، فرع إلى قبيلته ؛ وهؤلاء
- يعنى الطلبة - لا قبيل لهم إلا أنا ، فهما نابههم أمر فأنا ملجؤهم وإلى فترعهم
وإلى يتسبون . فعظم منذ ذلك اليوم أمرهم وبالع الموجدون فى برهم وإكرامهم .

الرواية الثانية التى تؤكد هذا الاتجاه الذى أشرنا إليه منذ قليل ، يحكيها
عبد الواحد المراكشى أيضاً . فيقول : أخبرنى شيخ من لقيته من أهل مدينة جيان
من جزيرة الأندلس ، يسمى أبا بكر بن هانى ، مشهور البيت هناك ، لقيته وقد
علت سنه ، فرويت عنه ، قال لى : لما رجع أمير المؤمنين من غزوة الأرك - وهى
التي أوقع فيها بالأدفتش^(١) وأصحابه - خرجنا نلقاه ، فقد منى أهل البلد لتكليمه
فرُفِعَتْ إليه ، فسألنى عن أحوال البلد وأحوال قضاته وولاته وعماله - على ما جرت
عادته - فلما فرغت من جوابه سألنى كيف حالى فى نفسى فتشكرت له ودعوت
بطول بقاءه ثم قال لى : ما قرأت من العلم ؟ قلت : قرأت تواليف الإمام - أعنى
ابن تومرت - فنظر إلى نظرة المغضب وقال : ما هكذا يقول الطالب إنما حُكِّمَكَ
أن تقول : قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا قل ما شئت^(٢)

لعلنا بهذا نكون قد عرفنا الأحوال التى كانت سائدة أيام أبى يوسف . وسيرى
القارئ ، كيف أن هذه الأحوال والظروف كانت من العوامل التى تختلف
فيها بينها شدة أو ضعفاً ، والتى نتج عنها نكبة فيلسوفنا ابن رشد :

(١) الفوتس الثامن ملك قشتالة .

(٢) المسجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٩٢ .

ثانياً - المحاكمة والنفي إلى أليسانه :

قلنا إن نكبة فيلسوفنا قد حدثت أيام الأمير أبي يوسف يعقوب بن عبد المؤمن المنصور : فعندما عاد هذا الأمير من أحد حروبه المتعددة مع الأدفنش ، تقدم إليه بعض أعداء ابن رشد ببعض الكتابات التي تحتوي طعنات في عقيدته ودينه - سنعرض لها بعد قليل - ومنها ما كان بخطه كما يزعم بعض المؤرخين : وقد ترتب على ذلك نفيه إلى أليسانه ، وهي على مقربة من قرطبة . ثم عفا عنه المنصور قبيل موته بقليل ، حيث قدم إلى حضرة مراکش . وأخيراً توفي ابن رشد ليلة الخميس التاسعة من صفر عام خمس وتسعين وخمسمائة التي توافق التاريخ الميلادي وهو العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨ م . ودفن - كما يقول ابن الأبار - بجبانة باب تاغزوت خارج مراکش ثلاثة أشهر ، ثم حمل إلى قرطبة فدفن فيها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس :

ويجدر بنا قبل بيان أسباب وعوامل النكبة بصورة تفصيلية الإشارة إلى مسألة هامة ، وهي مسألة نفيه إلى أليسانه بالذات .

فقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن اختيار أليسانة مقراً لمنفاه يرجع إلى قول البعض بأنه يتنسب لبني إسرائيل . يقول الأنصارى : " ثم أمر أبو الوليد بسكنى أليسانة لقول من قال إنه ينسب في بني إسرائيل ، وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس : وقد كانت هذه المسألة مثار مناقشات عديدة . فمنهم من يؤيدها ومنهم من ينفيها . ونكتفي في هذا المجال برأين مختلفين :

الأول هو رأى دوزى Dozy الذى يذهب فيه إلى القول بأن أعداء ابن رشد لم يبعدوا عن الصواب حين قالوا بهذه القصة : أى نسبوه إلى بني إسرائيل . ودليل ذلك عند دوزى أن الأطباء والفلاسفة في الأندلس كانوا كلهم تقريباً من أصل يهودى أو نصرانى .

هذا بالإضافة إلى أن الذين ترجموا لابن رشد لم يذكروا اسم القبيلة العربية التي ينسب إليها . وهذا شيء يخالف ما جرت عليه العادة حين الترجمة لحياة الإعراب العربية الأصل .

الثاني هو رأى Renan^(١) فهو لا يرجع أقوال Dozy. ويرى أن ما قام به فيلسوفنا من دور كبير في تاريخ الأندلس لا يناسب إلا واحداً من يعد عريقاً في إسلامه وعرويته . كما أن الاحتجاج بمسألة الطب لا يعد دليلاً قوياً . إذ أن الاشتغال بالطب بالأندلس لم يبدأ في أسرة ابن رشد إلا بابن رشد أى لم يزاوله جده ولا أبوه .

ونود أن نشير من جانبنا ، في معرض دحض الحجج التي يذهب إليها أمثال دوزى والتي لا تستند إلى أساس ، إلى عدة أمور منها :

١ - من الثابت تاريخياً أن ابن رشد قد تولى منصب القضاء في مختلف بلاد الأندلس . وهذا المنصب كان يعد أرفع المناصب في بلاد الأندلس . بل إنه تولى منصب قاضى القضاء في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن . ولا يخفى أن وصوله إلى هذا المنصب لم يكن ليتسنى له إذا كان ينسب لبني إسرائيل .

٢ - أفاضت كتب التراجم في بيان تعمق فيلسوفنا في دراسة الفقه . فهو قد وضع كتاباً قيماً فيه وهو « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » . وقد أصبح بذلك - على حد تعبير ابن أبي أصيبعة - « أوجد عصره في علم الفقه والخلاف » . بل إن من المؤرخين من يذهب إلى أن شهرة ابن رشد إنما ترجع أساساً إلى تفوقه في دراسة الفقه . وواضح أن ذلك يتعارض تماماً مع ما يذهب إليه بعض المؤلفين في كونه يتسب لبني إسرائيل .

٣ - سبب ثالث نسوقه للتدليل على رأينا . إن دوزى إذا كان يرى أن كتب التراجم لم تبين لنا القبيلة الإسلامية التي يتسب إليها فيلسوفنا ، فإنه قد خفى عليه أن حياة فيلسوفنا وفلسفته قد لاقت إهمالاً من جانب أبناء دينه ووطنه . وقد يكون هذا الإهمال قد امتد بحيث لم تحفل كتب التراجم بذكر قبيلته الإسلامية .

بعد إثارة هذا الموضوع الذى يتعلق باليسانة ، نود أن نعرض لمحاكمته وللمنشور الذى كتب بعد المحاكمة ، حتى يتسنى لنا التعرف على أسباب نكبته .

لو رجعنا إلى كتب التراجم التي عنت ببيان أخبار هذه المحاكمة وجدناها تذكر لنا أن بعض القوم من حساده سعوا لدى الأمير أبى يوسف ، ووجدوا طريقهم إلى

ذلك بعض التلاخيص التي قلنا إن فيلسوفنا كان يقوم بها شارحاً كتب أرسطو وموضحاً لها . فهم قد أخذوا بعض التلاخيص وعليها بخطه بعض آراء قدماء الفلاسفة ، وفيها يقول : « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة . . . » وأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد قال له : أخطك هذا ؟ فأنكر فيلسوفنا ذلك . فقال له أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه . ثم أمر بإخراج ابن رشد في حالة يرثى لها وأمر بإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من العلوم التي تتعلق بالفلسفة . وقد أمر الخليفة بأن تكتب عنه الكتب إلى البلاد طالبة من الناس ترك هذه العلوم جملة واحدة ، ويأحرق كتب الفلسفة كلها ، ما عدا الطب والحساب وعلوم الفلك التي تؤدي إلى معرفة أوقات الليل والنهار واتجاه القبلة في الصلاة ، فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعمل بمقتضاها^(١) .

ويتضح ذلك كله من المنشور الذي كتبه عن المنصور ، كاتبه أبو عبد الله ابن عياش^(٢) ، والذي نقله رغم طوله لأهميته الكبيرة في التدليل على ما سندهب إليه حين تحليلنا لعوامل نكبه والذي يعد وثيقة من الوثائق الهامة التي توضح لنا اتجاه المنصور ، بل اتجاه هذه الفترة الزمنية إلى حد كبير .

يقول المنشور^(٣) (نقلًا عن الأنصارى الذي ورد في ملحق كتاب E. Renan) :
وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام ، وأقنن لهم عوامهم بتفوق عليهم في الأفهام . حيث لا داعي يدعو إلى الحمى القيوم ، ولا حتى يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحفًا ما لها من خلاق ، مسودة المعاني والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين : يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها . وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقًا ويسيرون فيها شواكل وطرقًا . ذلكم بأن الله خلقهم للنار ويعمل أهل النار يعملون

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٣٠٦ .

(٢) يقول عبد الواحد المراكشي في كتابه : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٦٣ : إنه من أهل يرشانة من أعمال المرية من بلاد الأندلس . لم يزل أبوعبد الله هذا كاتباً له ولايت محمد ولاين ابنه يوسف . تركته حياً حين ارتحلت عن البلاد سنة ٦١٤ ثم اتصلت في وفاته في شهر ربيع ٦١٩ . وأنا يوسف بالبلاد المصرية .

Averroes et l'Averroïsme P. 331 - 333 .

ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون
 ونشأ منهم في هذه التمسحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا
 وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون . يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول
 غروراً ، ولو شاء ربك ما فعلوه ، فلهم وما يفترون . فكانوا عليها
 أضمر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ، لأن الكتابي
 يجتهد في ضلال ويجد في كلال ، وهؤلاء جهدهم التعطيل قصاراهم التمويه والتخيل .
 دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان ، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على
 رجال كان الدهر قد أملى لهم على شدة حروبهم ، وأعفى عنهم سنين على كثرة
 ذنوبهم وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثمًا ، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله
 إلا هو ، وسع كل شيء علمًا .

وما زلنا - فصل الله كرامتكم - نذكركم على مقدار ظلتنا فيهم ، وندعوهم على
 بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه تعالى ويدنيهم .

فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم ، وقف لبعضهم على كتب
 مسطورة في الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ، ظاهرها موشع بكتاب
 الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله ، لبس منها الإيمان بالظلم وجيء منها
 بالحرب الزبون في صورة السلم منزلة للأقدام ، وهم يدب في بطن الإسلام ،
 أسياف أهل الصليب دونها مغولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغولة . فإنهم
 يوافقون الأمة في ظاهريهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم .
 فلما وقفنا منهم على ما هو قلبي في جفن الدين ونكتة سوداء في صفحة النور
 المين نيلناهم في الله نيل النواة ، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة ، وأبغضناهم
 في الله ، كما أنا نحب المؤمنين في الله . وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين وعبادك
 هم الموصوفون بالمتقين . وهؤلاء قد صدقوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن
 بيناتك ، فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياءهم حيث كانوا وأنصارهم . ولم يكن
 بينهم إلا قليل وبين الإلحاح بالسيف في مجال ألسنتهم والإيقاظ بحده من غفلتهم
 وستهم . ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهوان ثم طردوا عن رحمة الله . ولو ردوا لعادوا
 لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون .

فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان ، حذركم من السموم السارية في

الأبدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه وإليها يكون قال مؤلفه وقارنه وما به ومي عثر منهم على مجد في غلوائه عم عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعاجل بالتقيف والتعريف ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون . أولئك الذين خبطت أعينهم ، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار ، وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون . والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب في صحائف الأبرار تضافرهم على الحق واجتماعكم . إنه منعم كريم .

هذا هو المنشور الذي كتب بمناسبة نكبته . وقد كان له ردود فعل كثيرة ، منها ما يتعلق بابن رشد نفسه ، ومنها ما يتعلق بتأكيد الخطوط العريضة والروح العامة التي نجد ما بين ثنايا هذا المنشور .

نوضح ذلك ببعض الأبيات التي قيلت بمناسبة نكبته ، منها ما قاله أبو الحسين بن جبير ، وقد وردت في نفس المصدر الذي أشرنا إليه سابقاً ونذكر منها ما يلي :

الآن قد أيقن ابن رشد أن تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

وأيضاً :

لم تلزم الرشدا يا ابن رشد لما علا في الزمان جدك
وكننت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك

أيضاً .

الحمد لله على نصره لفرقه الحق وأشياعه
كان ابن رشد في مدى غبه قد وضع الدين بأوضاعه
حتى إذا أوضع في طرقة توالفه عند إيضاحه
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

أيضاً :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنى لأنك قد أبلغتنا ما تؤمل
قصدت إلى الإسلام تعلو مناره ومقصودك الأسنى لدى الله يقبل
تداركت دين الله في أخذ فرقه بمنطقهم . كان اليلاء الملوكل
أثاروا على الدين الحقيقى فتنة لها نار غي في العقائد تشعل

أقمتهم للناس يبرأ منهم
وأعزت في الأقطار بالحث عنهم
وقد كان السيف اشتياق إليهم
وأثرت درء الحد عنهم بشبهة
وأيضاً :

نفذ القضاء بأخذ كل بموه
بالمناطق اشتغلوا فقبل حقيقة
وأيضاً :

خليفة الله أنت حقا
حبيب الدين من عداه
أطلعك الله سر قوم
تفلسفوا وادعوا علوما
واحتقروا الشرع وازدروه
أو سمعهم لعنة وخزيا
فابن الدين الإله كهفا
فارق من السعد خير مرقا
وكل من رام فيه فتقا
شقوا العصا بالنفاق شقا
صاحبها في المعاد يشقا
سفاهة منهم وحمقا
وقلت بعداً لهم وسحقا
فإنه ما بقيت يتي

هذه الأبيات بالإضافة إلى المنشور ، توضح لنا مدى أبعاد تلك النكبة التي حدثت لفيلسوفنا . بل إن هذه النكبة قد شملت — كما قلنا — التعرض لأفعال ابن رشد ومحاولة الحد من حريته للدرجة كبيرة .

يدلنا على ذلك ما ينقله أبو الحسن بن قطرل عن ابن رشد قوله أعظم ما طرأ على في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر : فثار علينا بعض سفلة العامة ، فأخرجونا منه .

كما أننا إذا رجعنا إلى ما كتبه الذهبي عن سيرة ابن رشد ، وجدناه يقول : ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين : ثلما دخلت إلى البلاد سألت عنه — أي ابن رشد — فقيل إنه مهجور في داره من جهة الخليفة يعقوب ، ولا يدخل أحد عليه ، ولا يخرج هو إلى أحد فقلت : لم قالوا : رفعت عنه أقوال ردية ، ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل ، ومات وهو محبوس بداره بمراكش .

ثالثاً - عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقي :

لنمض الآن بعد أن صورنا جو المحاكاة ومانتج عنها من نفيه إلى أليسانه ، والشعور المعادى له من قبل بعض الناس ، إلى بيان العوامل التي فتحت عنها نكبتة هذه وكما ذكرها المؤرخون ، منبهين بادئ ذي بدء إلى أنها مجتمعة لا تعد مسؤولة عن نكبتة : بل الأدنى إلى الصواب أن نقول بأن نكبتة إنما ترجع إلى عامل واحد يعد عندنا أساسياً ، وما عداه من عوامل إنما تعد عوامل ثانوية لا ترقى إلى مستوى هذا العامل الأساسي الذي سنكشف عنه . فأى عامل إذن يعد العامل الرئيسي لنكبتة ؟ وهل لهذا العامل ارتباط بالتبار الذي كان يسود بلاد الأندلس وقتئذ ؟ هذا ما سيتضح أمامنا الآن .

١ - العناية بالعلوم الفلسفية القديمة :

لن نستطيع التوصل إلى سبب حقيقي لنكبة فيلسوفنا ، إلا إذا أدخلنا في الاعتبار اهتمامه بالعلوم الفلسفية والمنطقية وعلى وجه الخصوص شرحه لأرسطو فقد مر بنا كيف أنه أخذ في شرح كتب أرسطو وتلخيصها بعد أن أبدى ابن طفيل رغبة الخليفة في شرح هذه الكتب . فإذا أضفنا إلى ذلك نفوذ الفقهاء في عصر ابن رشد وهجوم ابن رشد على المتكلمين (الأشاعرة) ووصفهم بأنهم أهل جدل لا برهان . بل إنهم في مرحلة أدنى من أهل الظاهر والفلاسفة . نقول إذا أدخلنا ذلك في الاعتبار فلإننا نستطيع معرفة سبب النكبة .

وبدلنا على ذلك تمام الدلالة ، ما أورده الأنصارى نقلاً عن ابن الزبير من أنه (أى ابن رشد) كان من أهل العلم والتفنن . وأخذ الناس منه واعتمدوه ، إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها وصوب عنانه جملة نجومها ، حتى لخص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية واعتمد مذهبه في ما يذكر عنه ويوجد في كتبه ، وأخذ ينحى على من خالفه ؛ ورأى الجمع بين الشريعة والفلسفة وحاد عن ما عليه أهل السنة ، فترك الناس الرواية عنه .

هذا ما ورد عند الأنصارى . وواضح من هذا القول كيف إن العصر الذي

عاش فيه فيلسوفنا كان يؤمن بوجود نوع من التضاد بين علوم دينيه وعلوم فلسفية قديمة . وإذا كان هذا هو طابع العصر إلى حد ولو قليلا ، فإننا نستبعد أن يكون ذلك سبباً ، بل سبباً رئيسياً في نكبة فيلسوفنا ، خاصة وقد أشرنا أكثر من مرة إلى النظر في تلك الفترة نظرة شك وارتياب إلى الفلسفة والمشتغلين بها .

٢ - طريقة محادثة المنصور :

تذكر بعض كتب التراجم أن من أسباب نكبة فيلسوفنا ، أنه كان إذا تكلم مع المنصور أو تباحث معه في شئ من العلوم ، يقول له : تسمع يا أخى ، غير ملتفت بذلك إلى الطريقة التي يجب أن يسلكها في محادثته مع الملوك .

ولكن هذا السبب لا يعد سبباً ذا أهمية ، بل قد لا يكون مؤدياً بأي حال من الأحوال إلى نكبته . إذ كيف تكون طريقة محادثته للمنصور مؤدية إلى طرده من قرطبة مع بعض المفكرين ، بالإضافة إلى الدعوة إلى كراهية العلوم الفلسفية والمشتغلين بها .

٣ - اختصاصه بأبي يحيى أخ المنصور :

هذا سبب من الأسباب التي نجدها مذكورة في بعض الكتب التي اهتمت ببيان أسباب النكبة . بيد أن هذا السبب لا يعد عندنا بدوره سبباً رئيسياً ، أو غير رئيسي . إذ لا يعقل إطلاقاً أن تكون علاقة ابن رشد بشقيق المنصور الذي كان على غير وفاق معه ، مؤدية إلى تلك النكبة التي لحقت ابن رشد ، كما لحقت الذين يقال إنهم يشتغلون بعلوم الأوائل وغيرها مثل أبي جعفر الذهبي وأبي الربيع الكفيف وأبي العباس الحافظ القرطبي الشاعر والفقهاء أبي عبد الله محمد بن إبرهيم قاضي بجاية .

٤ - ملك البربر :

إذا رجعنا إلى كتب التراجم ، وجدنا أكثرها يذكر أن من الأسباب التي أدت إلى نكبة فيلسوفنا ، قوله حين ذكر الزرارة ، إنه رآها عند ملك البربر . يقول ابن

أبي أصيبعة : إن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها . فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال : قد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعنى المنصور . فلما بلغ ذلك المنصور ، صعب عليه ، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال إن مما اعتلر به ابن رشد أنه قال : إنما قلت ملك البرين : وإنما تصفحت على القارى فقال ملك البربر .

والواقع - كما يقول munk - (١) أن هذه العبارة توجد فعلاً بين ثنايا شرح الفصل الثالث من الباب الثالث من كتاب أجزاء الحيوان .

وهذا السبب بدوره لا يعد عندنا سبباً جوهرياً رغم أن المؤرخ عبد الواحد المراكشى يعده أهم سبب خفي في نكبة ابن رشد قائلاً إن ابن رشد قد جرى في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلوا الكتاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق ، فكان هذا مما أحقنهم عليه ، غير أنهم لم يظهروا ذلك (٢) .

ودليلنا على أن هذا السبب لا يعد سبباً أساسياً أن المنصور كان يمكنه معاقبة ابن رشد بإبعاده عن بلاطه ، دون أن يؤدي ذلك إلى نفيه مع زملائه إلى أليسانة .

بالإضافة إلى هذه الأسباب ، توجد أسباب أخرى ، نجدها متناثرة هنا وهناك بين ثنايا الكتب التي عنت بالترجمة لفيلسوفنا ودراسة فلسفته (٣)

إلى هنا نكون قد أوضحنا بعض الأسباب التي يقال إن واحداً منها أو أكثر كان مؤدياً إلى نكبة الفيلسوف ابن رشد . ويبقى التساؤل عن السبب الأساسي أو الجوهري الذي أدى أكثر من غيره إلى نفي ابن رشد .

ويبدو لنا أننا إذا حاولنا التفوذ والتأمل في واحد واحد من تلك الأسباب ،

Mélanges de la philosophie juive et Arabe P. 426.

(١)

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .

(٣) راجع كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٨ وما بعدها .

لأدى بنا هذا إلى القول بأن السبب الذى يرجع النكبة إلى اشتغاله بالعلوم المنطقية والفلسفية^(١)، هو السبب الأماسى عندنا، بل لافرم من الاعتقاد بأنه يعد السبب الوحيد والجوهرى ، إذ أن ما ورد من أسباب غير ذلك السبب إنما هى أسباب لا ترقى إلى مستوى التفسير الشامل لسبب نكبته . وإذا كان هناك من مؤلفى العرب والمستشرقين من حاول رد النكبة إلى أسباب أخرى ، فإننا نعتقد أن تلك الأسباب لا يعد واحداً منها سبباً رئيسياً به ونظرة واحدة إلى المنشور الذى كتب بعد محاكمته تكفى للتدليل على ما نذهب إليه .

وهكذا يجزى فيلسوفنا الذى أنفق حياته كلها فى التحصيل والتأليف والدراسة ، مقدماً لنا بعد ذلك بناء فلسفياً دقيقاً ، نقول هكذا يجزى على عمله الفلسفى بالنقد والطرد .

(١) راجع مقالاتنا بمجلة المجاهد الثقافى بالجزائر عدد ١٥/١٤ أغسطس - سبتمبر سنة ١٩٧٠ .

الفصل الثاني

آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- أولاً : تمهيد .
- ثانياً : كتاب تفسير ما بعد الطبيعة – مدى معرفة العرب بهذا الكتاب – تفسير ابن رشد له .
- ثالثاً : عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة .
- رابعاً : . مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية والأبدية .
- خامساً : نص من تفسيره لكتاب الميتافيزيقا .

« إن قصدنا من هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو ،
فنجد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه ، أعني أوثقها ،
ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء ، إذ كانت قليلة
الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه . وإنما اعتمدنا نقل هذا
الرأى من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً
وأثبت حجة ، وكان الذى حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس
يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة
مذهبه فيكون ذلك سبباً لخباء الوقوف على ما فيها من حق
أو ضده . وقد كان أبو حامد (الغزالي) رام هذا المرام في كتابه
المعروف بالمقاصد لكنه لم يف بما رام من ذلك » .

[ابن رشد : تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو ص ٢] .

الفضل الثاني

آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا

أولا - تمهيد :

قلنا منذ سنوات عديدة . وفي أكثر من مناسبة^(١) . أنه من الخطأ أن نبر فلسفة أى فيلسوف من فلاسفة العرب ، بأن نقصر فلسفته على ما تركه لنا من المؤلفات ونستبعد ما قام به من شروح على فلاسفة اليونان . وبقينى أننا لو غيرنا اتجاه دراستنا لفلسفات هؤلاء الفلاسفة : أى فلاسفة العرب ، بأن نجتمع بين المؤلفات والشروح ، لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً جوهرياً ورئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية ، بل الخاطئة ، التى توصل إليها نفر من الدارسين والى مازالوا حولها يدورون دون أن يتقدموا خطوة إلى الأمام .

وإذا كنا قد قلنا هذا - كما ذكرت - أكثر من مرة : وقدمنا على ذلك أكثر من دليل : فلننا نريد اليوم ونحن بصدد الدعوة إلى تجديد الفكر الفلسفى : أن نقدم دليلاً جديداً على ما قلناه . وعلى هؤلاء الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلاً أو أكثر من عندهم : يعارضون به مانقوله . فإن فى هذا خيراً لهم بدلاً من الصياح والدخول فى مهارات هى أبعد ما تكون عن مجال الفلسفة والفلسف .

معنى هذا أن ما يدفعا لدراسة ذلك السفر الضخم : تفسير ابن رشد لميتافيزيقيا أرسطو ، الذى تقرب صفحاته من ألفين ، ليس مجرد عرض كتاب لابن رشد . لى إهمالا غريباً من جانب كثير من الدارسين للفلسفة الرشدية ، وخاصة الدارسين العرب : رغم أنه يعد أعظم كنهه على الإطلاق ، بل إن الهدف الرئيسى من دراستنا لهذا الكتاب النفيس ، تقديم دليل يلبو لنا قوياً

(١) راجع تصديرونا لكتاب التزمة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٥ ، وأيضاً : تصديرونا لكتاب

« مذاهب فلاسفة المشرق » ص ٢٢ .

على أن الفلسفة العربية ، إذا كانت يجب أن تلتبس من بعض زواياها في المؤلفات التي قام بها فلاسفة العرب ، فإنها أيضاً يجب أن تلتبس من زوايا أخرى ، في تلك الشروح التي قام بها أعلام تلك الفلسفة ، على مؤلفات فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أرسطو .

• وإذا كنا فيما يختص بمسألة الشروح ، نركز على ابن رشد بصفة خاصة أكثر من غيره من فلاسفة العرب ، فإن سبب ذلك أن هذا الفيلسوف يعد من أكثر الفلاسفة الذين اهتموا بشرح كتب أرسطو ، حتى أصبح يسمى باسم « الشارح » كما أنه من أعظم فلاسفة العرب مكانة في ميدان الفكر الفلسفي ، وأكثرهم تأثيراً فيمن جاء بعده من مفكرين .

• ويكفي للتدليل على هذا القول ، أن يطلع الباحث على آثار تلك الحركة الفكرية الخصبية التي نعت أساساً من فلسفة ابن رشد ، متمثلة في شروحه بصفة خاصة ، وظهر صداها عند عديد من المفكرين ، كان كل همهم محاولة تأويل فلسفته تأويلات شتى ، تقرب من الحق تارة وتبعد عنه تارة أخرى ، وأعنى بها مانسميه « بالرشدية اللاتينية » .

فن العجيب حقاً ، أنه وهو الذي لم يؤسس مدرسة عند مواطنيه . والذي تجاهله أبناء دينه — كما يقول Renan^(١) — تجاهلاً يكاد يكون تاماً ، قد برز اسمه مرات عديدة في معركة الذهن الإنساني ، بحيث أصبح هذا الاسم يتردد بلا انقطاع ، وخاصة في مسائل معضلة شائكة لمسائل البعث والخلود وقدم العالم وغيرها .

وإذا كان ابن رشد قد خلف لنا كثيراً من المؤلفات والشروح التي تتناول بالدراسة أكثر جوانب المشكلات الفلسفية ، فإن ذبوع صيته في العالم الأوربي يكاد يرجع أساساً إلى كونه طبيباً ، وكونه شارحاً لأرسطو ومفسراً له ، وصاحب اتجاه عقلي دقيق وإذا أدخلنا في الاعتبار أن الشهرة التي نالها كتاب « الكليات في الطب » لابن رشد ، لم تبلغ شهرة « القانون في الطب لابن سينا » ، فيمكن إذن القول بأن شهرته الحقيقية إنما تتمثل أساساً في شرحه لأرسطو وفي اتجاهه العقلي .

ثانياً - كتاب تفسير ما بعد الطبيعة^(١) : مدى معرفة العرب بهذا الكتاب - تفسير ابن رشد له :

إذا كان ابن رشد - كما أشرنا فيما سبق - قد بذل أقصى عنايته في تفسير وتلخيص كتب أستاذه أرسطو فإن من أهم وأبقى الآثار الفلسفية لفيلسوفنا ابن رشد كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » .

ولا بد من القول بأن تفسيره هذا ، وهو نوع الشرح الأكبر ، لا يتضمن مجرد شرح كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وإيراد الترجمة العربية لكتاب يعتبر من أهم مؤلفات أرسطو ، بل يحتوي أيضاً على آراء كثير من شراح أرسطو ، الذين عرض ابن رشد لآرائهم وانتهى إلى تأييدهم أو معارضتهم ، مثل نيقولاس الدمشقي ، والاسكندر الأفروديسي ، وثامبسطيوس . هذا بالإضافة إلى رجوع فيلسوفنا لفلسفة ابن سينا فيعرضها ثم ما يلبث أن يشن عليه وعلى فلسفته في أكثر المجالات ، هجوماً عنيفاً .

ولهذا فإننا يمكن أن نعتبر تفسيره هذا ، من الكتب التي تضمنت

(١) قام بتحقيق هذا النص الهام الأب موريس بويج .

Averroes: Tafsir ma B-ad At-tabi'at, ou grand Commentaire de la metaphysique d'Aristote
Texte Arabe inédit, établie par le père maurice Bouyges. Bibliotheca Arabica Scholas-
ticorum. Tome V-VII. Beyrouth - Imprimerie - Catholique.

وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٣٨م ويتضمن تفسير الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم .
وسدر المجلد الثاني عام ١٩٤٢م ويتضمن تفسير مقالات الدال والماء والزاي والحاء والعلاء . أما المجلد الثالث فقد صدر عام ١٩٤٨م ويحتوي على تفسير مقالتي الياء واللام . وتزيد صفحات هذه المجلدات الثلاثة على ألفين من الصفحات . كما صدر مجلد رابع يعد ملحقاً ، وهو خاص بالتعليق على نشرته هذه . وكان صدوره عام ١٩٥٢م .

أما عن تحقيق الأب بويج لهذا السفر الضخم ، فهو آية في الدقة . وتعليقاته مفيدة غاية الفائدة ويعتبر قيامه بهذا العمل من أجل الأعمال التي قام بها في ميدان التحقيق العلمي . إنه عمل قد تعجز عنه مجموعة من المحققين الناقدين ، في عصر اتجهنا فيه إلى الظن بأن التحقيق لا يمدو نقل ما هو مكتوب على ورق أصفر وطبعه على ورق أبيض . وليس من المبالغة أن نؤكد من جانبنا أن هذه الشرة الممتازة لتفسير ما بعد الطبيعة تمتد إلى حد كبير نموذجاً للنشر الذي قلما نجده عند محقق آخر غيره في جيل أو أكثر سواء في الشرق أو الغرب .

فلسفته ، شأنها في ذلك شأن كتبه الشارحة الأخرى ، فهو كما قلنا يناقش ويحلل ويفند آراء بدت عنده مخاططة بل يدخل في تفسيره هذا جانباً إيجابياً في مذهبه ، سنراه واضحاً تمام الوضوح . ومن هنا كان لابد من الرجوع إلى شروحه على كتب أرسطو وخاصة هذا الكتاب ، إذا أردنا أن نتعرف على حقيقة مذهب فيلسوفنا في كل مجال من مجالاته .

أما عن تاريخ كتاب ميتافيزيقا أرسطو عند العرب ، وكيف توصلوا إلى ترجمته ، فلاننا نجدهم يطلقون عليه أسماء أربعة هم : ما بعد الطبيعة : الإلهيات . الفلسفة الأولى ، كتاب الحروف نظراً إلى ترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية .

ولكن الشائع عند ابن رشد تسميتان هما : الفلسفة الأولى ، وما بعد الطبيعة فهو يقول في تلخيص^(١) ما بعد الطبيعة : « ويشبه أن يكون إنما سمي هذا العلم . » « علم ما بعد الطبيعة » من مرتبته في التعليم ، وإلا فهو متقدم في الوجود ، ولذلك سمي الفلسفة الأولى^(٢) .

وإذا رجعنا إلى الفهرست لابن التديم وجدناه يقول : « الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالإلهيات . ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى . ونقلها إسحاق . والموجود منه إلى حرف مو . ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدى . وقد يوجد حرف « نو » باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندى وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر ، وهي الحادية عشرة من الحروف إلى العربى . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السرياني . وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ، وقد نقلها شملى . ونقل إسحق ابن حنين عدة مقالات . وفسر سوريا نوس مقالة الباء ، وخرجت عربى ، رأيها مكتوبة بخط يحيى بن بن عدى في فهرست كتبه^(٣) :

(١) قام ابن رشد بثلاثة أنواع من الشروح : شرح أكبر أى تفسير ، وشرح أوسط ، وتلخيص (راجع كتابنا : الترتيب العقلية في فلسفة ابن رشد للتمييز بين كل نوع والآخى ص ٤٠ وما بعدها) .

(٢) ص ٧ من نشرة الدكتور عثمان أمين .

(٣) ص ٣٦٦ من طبعة القاهرة .

والواقع أن العرب لم يتوصلوا إلا إلى اثنتي عشر مقالة من المقالات الأربعة عشر التي يتألف منها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، رغم أن قول ابن التديم يشير إلى أن حرف « نو » قد يكون موجوداً باليونانية بتفسير الإسكندر .

أما ابن رشد ، فلأن تفسيره لا يحتوى إلا على إحدى عشر حرفاً . فهو لم يفسر حرفي الميم والنون ، كما أن مقالة الكاف على ما يبدو لم تصل إليه دليل هذا أنه يقول قبل شرحه لمقالة اللام : وبعد أن شرح مقالة الياء (الإيوتا) : « فهذا هو الذي نجده في ترتيب المقالات التي وقعت إلينا التي هي قبل مقالة اللام . ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف ، مقالة الكاف ولا وقعت إلينا ^(١) .

وعلى ذلك تكون المقالات التي فسرناها هي : الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم والدال والهاء والزاي والحاء والطاء والياء واللام ^(٢) .

ولكن لا بد لنا من القول بأنه يجب الرجوع إلى الطبعة اللاتينية . (فرينان Renan مثلاً يقول إن التدقيق في الطبعة اللاتينية يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن ابن رشد كان لا يعرف الجزء الحادي عشر والجزء الثاني عشر والجزء الثالث عشر مما بعد الطبيعة ^(٣) . ولكن مونك S. munk قد لاحظ وجود شرح لهذه الأجزاء الثلاثة . وإن كان هذا الشرح من نوع الشرح الوسيط : أي الذي يتوسط بين التلخيص والتفسير الكبير ^(٤) . كما أن شتاينشنايدر Steinschnieder قد اكتشف بعد الدلائل التي تفيد بأن ابن رشد قد درس النص الكامل لما بعد الطبيعة ، ومهما يكن من أمر هذه القضية . فلننا نستطيع التأكيد بأن فيلسوفنا قد ألم بالمقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة وإن لم يشرحهما دليل هذا أن ابن رشد يشير إليهما في أكثر من موضع من تفسيره .

فلنلا نجلده بوهو بصدد تفسير مقالة اللام . حين يتحدث عن أرسطو ، يقول :

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ ص ١٤٠ .

(٢) ouyges : Observations générales Sur la troisième volume P. VII.

E. Renan : Averroes et l'Averroïsme P. 59.

S. Munk : Mélanges de la philosophie Juive et Arabe P. 434-435.

وهؤلاء هم الذين قالوا إن المبادئ هي التعاليم والأعداء : وإنما يعاندهم - أي أرسطو بعض العناد في هذه المقالة - أي بمقالة اللام - ويرجى تمام القول في مناقضتهم إلى المقالتين اللتين بعد حرف اللام وهما مقالة الميم والنون^(١)

ثم إنه يقول بعد ذلك بقليل : ولا فرغ - أي أرسطو - من رأيه في مبدأ الكل - موضوع مقالة اللام - عاد إلى معاندة مقالته من تقدمه في مبادئ الجوهر وذلك في المقالتين المرسوم عليهما حرف ميم وحرف نون^(٢) .

وإذا رجعنا إلى هاتين المقالتين من ميتافيزيقا أرسطو ، نبين لنا صحة هذا القول : إذ هما في الواقع مقالتان نقديتان تبحثان أساساً في المذاهب التي تعتقد بالأعداد أو الصور كحقيقة للكون .

أما عن درجة اهتمام فيلسوفنا بتفسير مقالة من هذه المقالات الإحدى عشرة ، فيمكننا القول بأن ابن رشد إذا كان قد اهتم اهتماماً بالغاً بتفسير وتوضيح أقوال أرسطو في مقالاته هذه على نحو لم يسبق إليه ، إلا أنه احتفل احتفالاً بالغاً وعلى وجه الخصوص بمقالة اللام ، شأنه في ذلك شأن بعض مفكرى العرب الذين تعرضوا لدراسة هذه المقالة ومحاولة فهم وتأويل ماتضمنه من آراء بل إنهم اعتبروها عمدة كتاب الميتافيزيقا . ويبدو أن سبب ذلك يكمن فيما تتضمنه من بحوث ترتبط بالمجالات الدينية ، بحيث كانت موضوعات هذه المقالة دافعة لهم ، إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

فإذا انتقلنا من الحديث عن كتاب ابن رشد البالغ الأهمية ، إلى التساؤل عن أسلوبه في هذا التفسير ، قلنا إن القارئ لهذا التفسير يجد أن أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف في بعض الموضع : ولكن ما سبب ذلك ؟

يرجع E.Renan أن السبب يكمن في أن شرح ابن رشد قد قام على ترجمة عربية من ترجمة سريانية عن أصل يوناني ، وأن هناك اختلافاً عميقاً بين اللغات

(١) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٣ ص ١٣٩٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٠٥ (مجلد ٣) .

السامية واللغة اليونانية . ومن هنا فإن أفكار أرسطو الأصلية تذهب وسط هذا التقاليد المتكرر^(١) .

هنا ما يقوله Reuss وقد أن نصيف إلى ذلك أن ابن رشد لم يبدل جهسه في بعض الأحيان . في تطويع النص وتوضيحه . فكثيراً ما نجده يدخل أقولاً بأكملها من نصيب أرسطو داخل تفسيره . ورغم أنه يميز بين نص أرسطو وتفسيره هو . صحيح أنه بذل جهداً كبيراً من جهته . وضرب لنا الكثير من الأمثلة التوضيحية التي تحاول تفسير النص الأصلي . كما أننا نجد وراء هذا التفسير شخصية بارزة . يد أن هذا التفسير رغم ذلك كله يشوب بعض أجزائه التعموض والاضطراب والخلط^(٢) .

ولكن هذا لا ينفي أهمية تفسيره لهذا الكتاب . ولذا أفاضت كتب المشرقيين وغيرهم في بيان تأثير هذا التفسير في أوروبا لعدة قرون . وسنجد أن ابن رشد من خلال تفسيره : يعلن عن آراء جديدة لم يقل بعضها في كنهه الموقلة . وهذا ما يدفعنا إلى التأكيد على ما قلناه منذ قليل من ضرورة الرجوع إلى هذا التفسير لفهم فلسفته وتعليم صورة صحيحة عنها .

Reuss : Averroes P. 57.

(١)

(٢) قد أن تشير إلى أن ابن رشد كان لا يعرف اللغة اليونانية . وقد يبدى خلال تفسيره بذلك على ذلك . فقد أشتد شربه لحالة اللام ، يقول : وجدت هذا الفصل الذي قلته أولاً من نسخة الإسكندر بخط الإسكندر فتفك وضعت على جهة الفن لا على جهة الخط ، ثم أتت بي من ترجمة أخرى على جهة الاحتيال .

هذا بالإشارة إلى أننا لو رجعنا إلى شروحه ، نجد أنه يخلط أحياناً بين كلامه وفوق فلسفته ، كما يفسر أحياناً أخرى هذا الخط من جهة والأخط من جهة أخرى مجداً القائل بتفسيره لا بعد الطبيعة .

ثالثاً - عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة :

١ - المقالة الأولى : ألفا الصغرى Alpha minor :

يبحث ابن رشد في هذه المقالة - متابعاً في ذلك أرسطو إلى حد كبير - بيان إمكان علم ما بعد الطبيعة متبعاً طريقة إبطال التداعي إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل ، بمعنى أنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية ، منتهياً من ذلك وجوب الوقوف عند علل أولى ، وقائلاً إن الفلسفة هي البحث في العلل القصوى النهائية .

وإبن رشد في هذه المقالة كما هو الحال في المقالات الأخرى - يعرض لطرف من آرائه الخاصة ولا يكتفى بشرح النص . فنجد على سبيل المثال يتقد الأشاعرة مستفيداً من تفرقة أرسطو بين أهل الجدل وأهل البرهان ، كما عمس مشكلة قدم العالم .

فهو يقول : إن كثيراً من الناس لا يقدر أن يتجاوزوا بفطرتهم الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية . وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات ، فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة . فيعرض لهم أن ينكروا كثيراً منها متى عرض أن كانت أضدادها مشهورة ، مثل ما عرض لمن اعتاد هذا النوع من الكلام المسمى في زماننا علم الأشعرية أن ينكروا امتناع أن يكون الموجود في لا شئ ، أعنى من العدم . مع كونها قضية أجمع عليها الأوائل ، أعنى أنه ممتنع أن يكون عظم من لا عظم ^(١) .

وتبلغ عدد فقرات أو أقسام هذه المقالة الأولى ستة عشر قسماً حسب نشرة الأرب يويج .

٢ - المقالة الثانية : ألفا الكبرى Alpha majoris :

يعرف ابن رشد في هذه المقالة الحكمة بأنها علم العلل الأولى ، وبأنها تفسير الأشياء بأسبابها . وهو يتابع أرسطو في ذلك . ولكنه يفيض في شرح

(١) تفسير ما بعد الطبيعة - المجلد الأول - ص ٤٦ .

هذا التعريف ويضرب الكثير من الأمثلة والتوضيحات بغية البرهنة على صحة هذا التعريف :

بعد هذا نجد ابن رشد يتساءل عن عدد العلل ، ثم يجيب بأن العلل أربع هي المادية والصورية والفاعلة والغائية .

ولا بد لنا من القول بأن ابن رشد يعتبر العلة الأخيرة أسمى العلل ، بل هي المقصود الحقيقي من العلة .

وهو يحاول البرهنة على ذلك من خلال تفسيره لهذه المقالة ، حتى بحسب القارئ أن يبحث في العلل الثلاث الأولى يوحى بردها إلى هذه العلة الغائية . وهذا ما نجده عند أرسطو الذى دافع عن الغائية دفاعاً كبيراً : ولكننا نجد ابن رشد يضيف إلى أوجه دفاع أستاذه أرسطو ، آراء أخرى خاصة به ، وهي في الواقع مستمدة في بعض جوانبها من دراساته الدينية .

وابن رشد يمزج ذلك كله مزجاً دقيقاً متقناً : غير أن هذا كله لا يؤدي بنا إلى القول بأن هدفه من ذلك كان محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين . دليل هذا أنه يجعل من دفاع أرسطو عن الغائية ، الأساس أو القاعدة لوجهة نظره . وإذا كان يضيف من جانبه آراء أخرى ، فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من التدليل على وجهة نظره .

ولم يفت ابن رشد في تفسيره لهذه المقالة ، عرض محاولات الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو في البحث عن مشكلة الحقيقة الأولى . وإذا كان أرسطو قد خصص ثمانية فصول من هذه المقالة تصليح لأن تكون تاريخاً للفلسفة قبله ، فإن ابن رشد قد فسر هذه الفصول مقسماً إياها إلى فقرات موجزة ، مبيناً الأسس التي استند إليها أرسطو في نقده :

فنجده عنده - كما هو الحال عند أرسطو - نقداً عنيفاً للقائلين بعلّة واحدة فقط دون التسليم بغيرها من العلل : نجد نقداً لقبثاغورث في نظريته القائلة بأن العالم عدد ونغم : ثم نقداً لنظرية أفلاطون في المثل .

لما عدا الفقرات الموجودة في تفسير ابن رشد لهذه المقالة ، فإنها تبلغ واحد وخمسين فقرة أو قسماً .

٣ - المقالة الثانية : الباء Beta

المسائل التي يوردها ابن رشد في هذه المقالة متابعاً في ذلك أرسطو ، ثم يأخذ في تفسيرها ، تعد رؤوس مسائل سترد بصورة مفصلة في المقالات التالية . وعلى ذلك يمكن عدها - كما يقول Ross^(١) برنامجاً سيسير عليه أرسطو في دراسته للمقالات الأخرى التي تأتي بعدها . وكذلك فعل ابن رشد في تفسيره .

وابن رشد يعطينا - اعتماداً على آراء الاسكندر الأفروديسي - تبريراً لكون هذه المقالة تأتي بعد الألفا الصغرى والألفا الكبرى ، ونجىء سابقة لما بعدها من المقالات .

فهو يقول : وبالواجب كانت هذه المقالة تالية للمقالة الأولى والثانية ومتقدمة على سائر المقالات . أما كونها تالية للمقالتين المتقدمتين ، فلأن ما في المقالتين المتقدمتين هو أيضاً مما تضعه صناعة الجدل ، وأعني أن ههنا أسباباً أربعة وأن كل جنس منها لا يمر إلى غير نهاية . وأما كونها متقدمة على ما يتلوها من المقالات فبين : لأن ما يتلوها من المقالات إنما هي محتوية على أحد أمرين إما حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة ، وإما على معرفة أشياء هي ضرورية في حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة^(٢) .

والواقع أن ابن رشد يحاول دائماً تبرير النظام الذي على أساسه تم ترتيب هذه المقالات بمعنى أنه يختلف في وجهة نظره عن كثير من الذين تعمقوا في دراسة مؤلفات أرسطو في العصر الحاضر ودرسوا نص الميتافيزيقا دراسة علمية ناقدة فاحصة كروس وييجر وهاملان وهوفمان وغيرهم . إذ من الثابت أن عنوان هذا الكتاب لم يضعه أرسطو : بل أندرونيقوس الرودي في القرن الأول قبل الميلاد . لما أن المدقق في موضوع مقالات كتاب الميتافيزيقا لا يجد قاعدة واضحة محددة يسير عليها أرسطو في ترتيب مقالات هذا الكتاب . ولهذا كان هذا الترتيب

Introduction of Aristotle's Metaphysics vol. I P. XVI.

(١)

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ ص ١٣٩٨ - ١٣٩٩ .

ترتيباً خارجياً لادخليا ينبع من أرسطون نفسه . ومن هنا رأى بعض المتعمقين في الدراسات الأرسطية إثارة الشكوك حول بعض مقالات هذا الكتاب .

يبد أن ابن رشد؛ لم يحاول - كما قلنا - إثارة الشكوك حول هذا الترتيب ، وأى قاعدة سار عليها أرسطون في تأليفه لهذا الكتاب ، وكأنه يحسب هذا الترتيب فوق كل نقد أو شك :

وبهما يكن من أمر ، فهي محاولة من جانبه لربط موضوع كل مقالة بالأخرى . يقول ابن رشد ؛ قد تبين من هذا القول ما احتوت عليه مقالة من مقالات هذا العلم المنسوبة إلى أرسطو طاليس ، وأنها جارية على النظام الأفضل في الترتيب ، وأنه ليس فيها شيء وقع على غير ترتيب ولا نظام . كما نجد نيقولاوس الدمشقي يزعم ذلك في كتابه ، وأنه لكان هذا اختار فيما زعم ليعلم هذا العلم ترتيباً أفضل^(١) .

أما عن عدد الفقرات التي تنقسم إليها هذه المقالة حسب تفسير ابن رشد لها ، فإنها تبلغ عشرين فقرة أو قسماً . وهي كمادة ابن رشد في التفسير ، أى الشرح الكبير ، تبدأ بإيراد نص أرسطو ثم يعقب ذلك تفسير فيلسوفنا لهذا النص قسماً قسماً .

٤ - المقالة الرابعة : الجسيم *gemma*

تبحث هذه المقالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة ، وهو البحث في الموجود بما هو موجود . كما تدافع عن البداهيات والمبادئ الأولى لمبدأ عدم التناقض .

وإذا كان أرسطو قد وجه نقده إلى هرقليطس وبروتاغوراس ؛ وهو يصدد الدفاع عن هذه المبادئ ، فإن ابن رشد يحاذيه إلى حد كبير في هذا النقد :

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة إلى تسعة وعشرين فقرة أو قسماً : يبدأ القسم دائماً بإيراد نص أرسطو ثم الشروع في توضيحه وتفسيره مستعيناً بكثير من الأمثلة والتدليلات الفرعية :

● - المقالة الخامسة : مقالة الدال Delta

إذا كان من الباحثين من ذهب إلى أن هذه المقالة لا يمكن أن تكون جزءاً من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، إذ أنها عبارة عن معجم فلسفي ، مما يوحي بأنها أقرب ما تكون إلى رسالة قائمة بذاتها ، فإننا لا نجد في أغلب الظن واحداً من المفكرين الإسلاميين القدامى الذين تعرضوا لتفسير هذه المقالة أو تلخيصها ، قد شكك في نسبة هذه المقالة إلى ميتافيزيقا أرسطو .

ويبدو أن إحالة أرسطو إلى المصطلحات الواردة في هذه المقالة حين يبحث في السماع الطبيعي ، والكون والفساد ، بل بين ثنايا كتاب الميتافيزيقا نفسه ، قد حمل ابن رشد على عدم الشك في نسبتها لأستاذه أرسطو ، بل إنه لا يشير مجرد إشارة إلى هذا الموضوع . فالفقارئ لتفسيره لهذه المقالة لا يجد عنده بادرة شك في نسبة هذه المقالة إلى أرسطو .

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة إلى خمسة وثلاثين فقرة تتضمن توضيح وتفسير المصطلحات الواردة في كتاب أرسطو .

وإذا كان أرسطو في مقالة الدلتا هذه ، قد عرف ثلاثين مصطلحاً ، فإن ابن رشد يفسر ثمانية وعشرين مصطلحاً . ولكنه يدمج بعض المصطلحات في بعضها ، بحيث أن المقارن بين المصطلحات التي أوردها أرسطو في كتاب الميتافيزيقا ، والمصطلحات التي فسرهما تلميذه ابن رشد ، لا يجد شيئاً ذا بال قد سقط من هذه المصطلحات .

ولكن المهم عندنا هو لجوؤه إلى كثير من الأمثلة والتوضيحات اللغوية الهامة التي تبين لنا مشتقات المصطلح ، وكذلك مقارنته بين الترجمات المختلفة لكتاب الميتافيزيقا حتى يختار المصطلح أو الترجمة التي يوافق عليها . ولهذا سنورد بعد قليل اسم المصطلح وأمامه الترجمة الانجليزية حتى يتبين لنا التعبير العربي الذي ورد في الترجمات العربية عن اليونانية بتوسط السريانية .

أما عن ترتيب هذه المصطلحات ، فإنه لا يتابع الترتيب الأرسطي في بعض

المواضع . وقد يكون قد أحس أنه ليست هناك قاعدة اتخذها أستاذه في الترتيب
الذى اتبعه .

وهذه المصطلحات الفلسفية التى أفاض ابن رشد فى تفسيرها بحيث شغلت
أكثر من مائتين من الصفحات ، هى تبعاً لترتيب ابن رشد لما يلى :

Beginning	١ - الإبتداء
Cause	٢ - العلة (السبب)
Element	٣ - الاسطقس
Nature	٤ - الطبيعة
Necessary	٥ - المضطر
one	٦ - الواحد
accident	٧ - العرض
Being	٨ - الهوية (الوجود)
Substance	٩ - الجوهر
Prior and posterior	١٠ - القبل والبعء
Potency	١١ - القوة
Quantity	١٢ - الكمية
Quality	١٣ - الكيفية
Relative	١٤ - المضاف
Complete	١٥ - التام
limit	١٦ - النهاية
In virtue of itself	١٧ - الذى بذاته
Position	١٨ - الوضع
Having or Habit	١٩ - الهيئة
affection	٢٠ - الانفعال
privation	٢١ - العدم
Have or Hold	٢٢ - له

٢٣ - الذى من شىء	From or out of
٢٤ - الجزء	part
٢٥ - الكل	whole
٢٦ - الناقص	mutilated
٢٧ - الجنس	Kind
٢٨ - الكاذب	false

٦ - المقالة السادسة : (مقالة الهاء E. psilon)

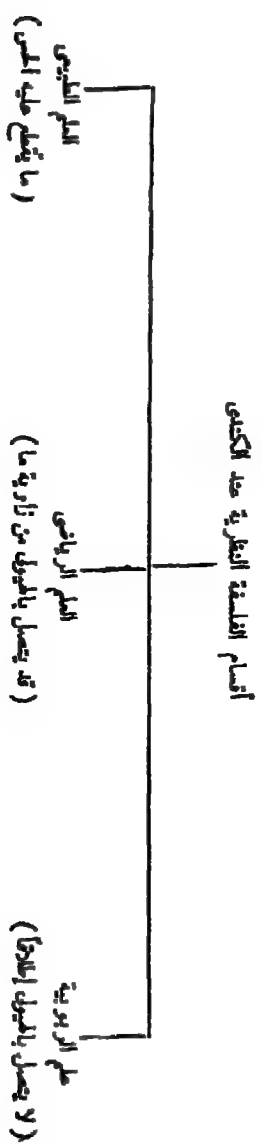
يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثمانية أقسام تدور أكثرها حول بيان الصلة بين الميتافيزيقا وغيرها من العلوم كالرياضيات والطبيعات ، وبوجه عام تبحث في تقسيم العلوم النظرية .

والواقع أن تحديد موضوع كل علم من العلوم النظرية . أو العملية والصلة بين كل منها والآخر ، كان مجالا لكثير من الرسائل التى وضعت قبل ابن رشد أو بعده :

ونرد أن نشير بادئ ذى بدء إلى أن تقسيمات الفلاسفة العرب للفلسفة تعبر عن النظرة إلى الفلسفة على أساس أنها تضم في جوفها كل العلوم والمعارف ، سواء كانت هذه العلوم خاصة بالطبيعة أو بالرياضيات أو بما بعد الطبيعة أو بالأخلاق أو السياسة .

فالكندى مثلا يرى أن علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى في التعليم وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع :

ويقول الكندي : إنما كانت العلوم ثلاثة ، لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى ، وإما علم ما ليس بلدى هيولى ، فإما أن لا يكون لا يتصل بالهيولى ألبته ، وإما أن يكون قد يتصل بها (راجع شكل رقم ٨) . فإما ذوات الهيولى فهي المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعي ، وأما ما ليس



(شكل رقم ٨)

بذى هيوى ، فلما أن يتصل بالهيوى ولكن له مع ذلك انفراد بذاته وهما هو العلم الرياضى ، ولما أن لا يتصل بالهيوى إطلاقاً ، وهو علم الربوبية .

ولعلنا نلاحظ أن الكندى فى هذا التقسيم لا يذكر أقسام الفلسفة العملية على خلاف مانجده عند الفارابى وابن سينا ، ولكنه فى رسائل أخرى له كرسائته فى الجواهر الخمس بعد أن يعرف لنا الفلسفة على النحو الذى سبق أن ذكرناه منذ قليل . يسرع بعد ذلك فى تقسيم الفلسفة إلى أقسامها النظرية والعملية متأثراً فى ذلك بأرسطو .

هذا عن الكندى ، فإذا انتقلنا منه إلى الفارابى ، وجدنا أنه فى العديد من كتبه ورسائله يقسم الفلسفة إلى أقسام نظرية وعملية متبعاً إلى أكبر حد . خطى الفيلسوف أرسطو .

يقول الفارابى فى كتابه « التثبيہ على سبيل السعادة » .

إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع : والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما تنالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة . والجميل صنفان : صنف به تحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم والثانى العلم الطبيعى والثالث علم ما بعد الطبيعة . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التى من شأنها أن تعلم فقط .

أما الفلسفة المدنية فصنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الحلقية . والثانى يشتمل

على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية .. (راجع شكل رقم ٩) .

وما يقال عن الكندي والفارابي ، يقال عن ابن سينا . لقد اهتم في الكثير من كتبه ومثاله كرسالة في أقسام العلوم العقلية ورسائله في الحدود ومنطق الشفاء وغيره الحكمة ومنطق المشرقيين والنجاة ، بلذكر تقسيمات الفلسفة سواء النظرية منها أو العملية .

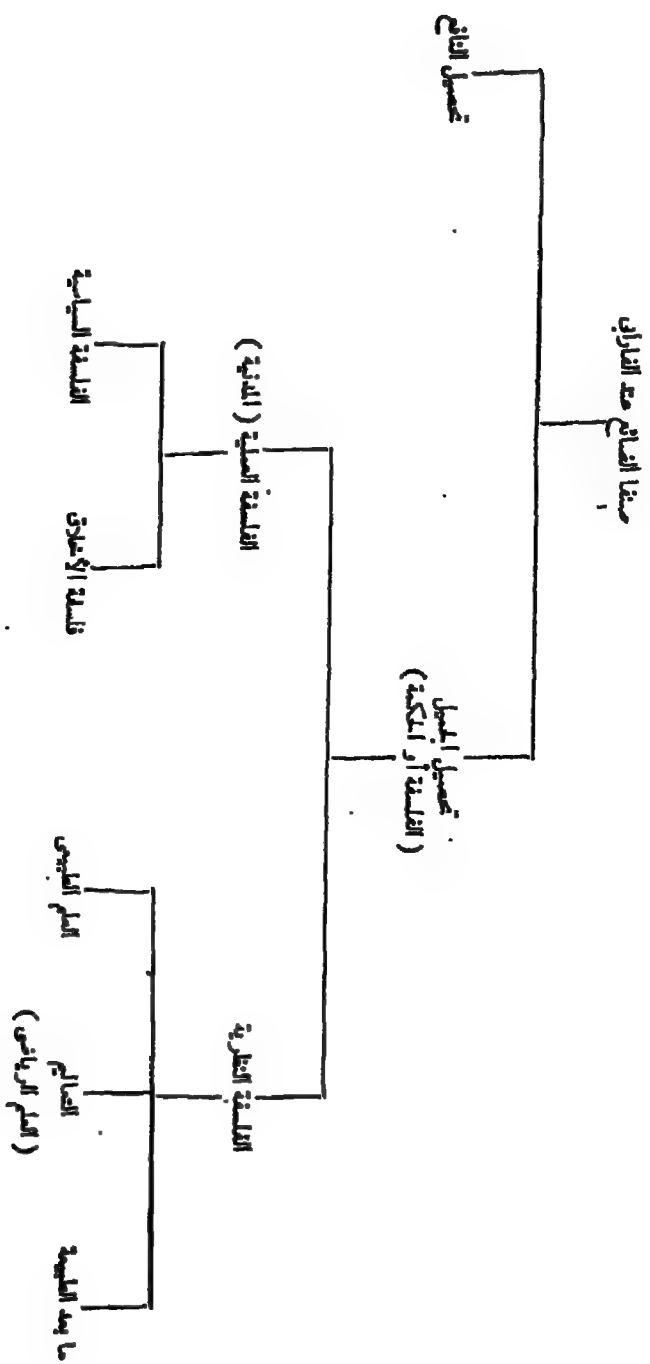
فهو يذهب إلى أن الأشياء الموجودة إما أشياء ليست موجودة باختيارنا وإما أشياء موجودة باختيارنا وفعلنا . ويسمى النوع الأول فلسفة نظرية ، ويطلق على النوع الثاني الفلسفة العملية :

وإذا كانت الفلسفة العملية تتناول أساساً الأخلاق (الفرد) ، السياسة (المجتمع) ، فإن أصناف العلوم النظرية إما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصوراً وقواماً وتتعلق بمواد مخصوصة الأنواع ، وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصوراً لا قواماً .

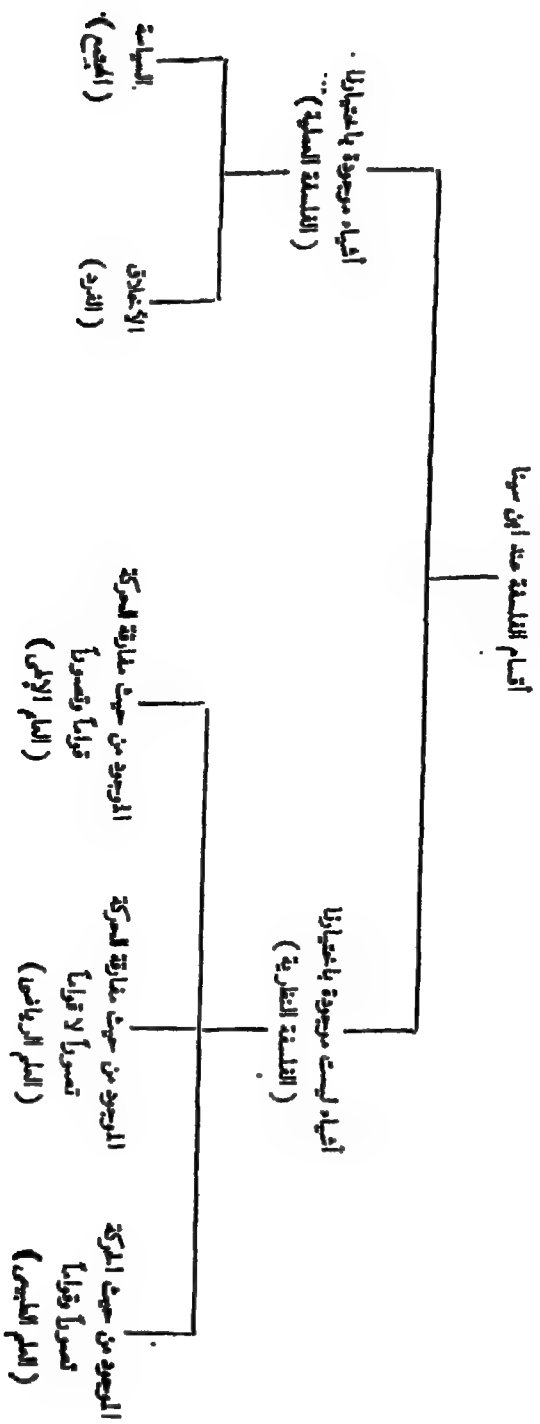
.. والقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي ، والقسم الثاني هو العلم الرياضي ، والقسم الثالث هو العلم الإلهي . وإذن فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه . طالما أن الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة ، (راجع شكل رقم ١٠) :

وواضح من هذا التقسيم ، أنه يقوم على أساس السمو بالعلم الإلهي فوق العلم الرياضي ، ويسمو بالعلم الرياضي فوق العلم الطبيعي . وسبب ذلك أن النوع الأول من العلم مجرد عن المادة ، أي مفارق للهيول مفارقة تامة . أما العلم الثاني وهو العلم الرياضي فإنه مع مفارقة للمادة ، إلا أنه يرتبط بها على نحو ، بمعنى أنه تجريد لهذه المادة من علاقاتها الحسية . أما العلم الثالث فغير مجرد عن المادة ، إذ أن هذا النوع ، يدرس الأشياء الواقعة تحت الحواس من الأجسام وأحوالها وما يصدر عنها .

نعود إلى تفسير ابن رشد للمقالة السادسة في الميتافيزيقا . فنقول إن ما فعله الفلاسفة الذين سبقوه بالنسبة لتقسيم العلوم ، فعله هو . يقول ابن رشد مبنياً



(شكل رقم ٩)



(شكل رقم ١٠)

كيف أن العلم الإلهي (الميتافيزيقا) يعد أشرف العلوم : فإذا قد تبين من هذا القول - أى قول أرسطو - أن: أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة : علم الأشياء التعاليمية وعلم الأشياء الطبيعية وعلم الأشياء الإلهية . وإنما أراد أنه كما أن الأشياء الطبيعية هي التي يؤخذ في حدها الطبيعية ، كذلك الأشياء الإلهية هي التي يؤخذ في حدها الإله والأسباب الإلهية . وكذلك الإرادية هي التي يؤخذ في حدها الإرادة والأسباب الإرادية . . . وإذا كانت من المعروف بنفسه أن العلم الأشرف والآثر هو للجنس الأشرف والآثر ، وكان العلم الإلهي أشرف وآثر ، فهو للجنس الأشرف والآثر : فإن جميع العلوم وإن كانت كلها شريفة ومؤثرة فإن العلم بالإله هو أشرفها وآثرها ، لأن موضوعه أشرف من جميع الموضوعات^(١) (راجع شكل رقم ١١)

٧ - المقالة السابعة : مقالة الزاي Zeta

هذه المقالة السابعة من تفسير ما بعد الطبيعة ، يقسمها ابن رشد إلى خمسة وخمسين فقرة أو قسم : فهو يورد نص أرسطو أولاً ثم يشرع في تفسير وشرح جملة جملة مما ورد في الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب .

وابن رشد يتابع أرسطو في أكثر المواضع من هذا التفسير يتابعه في القول بأن الموضوع الاسامي للميتافيزيقا هو مشكلة الجوهر . ويتابعه في رد الجوهر إلى الماهية أو الصورة وليس إلى الهيولى لما يقول بعض الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو كما يتابعه في تحديد معنى الصورة بأنها الصورة التي توجد في موضوع . وليست تلك التي توجد مفارقة ، كما هو الحال في نظرية المثل عند أفلاطون . ومن يقارن بين كتاب الميتافيزيقا ، والتفسير الذي أورده ابن رشد يتبين له أن الأخير لم يقدم إلى حد كبير حججاً جديدة في نقد القول بوجود كليات مفارقة ، بل اعتمد على كتابات أرسطو ، بالإضافة إلى بعض شروح قام بها سلفه فيلسوف المشرق ابن سينا :

(١) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ ص ٧١١ - ٧١٢ . وراجع تصنيف العلوم الفلسفية عند أرسطو في كتابنا صديقنا الدكتور إمام عبدالفتاح إمام ، مدخل إلى الفلسفة ، خاصة الفصل الخامس من الباب الأول ص ١٢٧ وما يدها (دار الثقافة لنشر) - القاهرة .

ولذا كان ابن رشد في المقالة السادسة قد ثبّن لنا الصلة بين كل علم من العلوم النظرية والآخر، كما بين الصلة بين العلوم النظرية والعلوم العملية، فإنه في هذه المقالة السابعة يفرق بين المادة والصورة كما يبحث في العلم الإلهي، والمادة والصورة كما تدرس في الفلسفة الطبيعية .

يقول ابن رشد بعد أن يورد نص أرسطو في هذه النقطة : وينبغي أن تعلم أن الفرق بين هذا الفحص ههنا ، وبين الفحص في أول السماع الطبيعي عن المادة والصورة أن ذلك الفحص الذي في أول السماع كما كان بما هو فحص طبيعي، لم يفض به إلا إلى بيان المادة الأولى فقط بما هي مادة لا هي جوهر ، وإلى الصور الطبيعية فقط لا إلى الصورة الأولى لجمع الأشياء المحسوسة ولا إلى الصورة من حيث هي جوهر ، ولذلك لم يفض النظر في الصور الطبيعية بها هي طبيعية إلى الصورة الأولى . وذلك أن النظر في الصورة التي يفضي به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر . وليس ينظر العلم الطبيعي في الأشياء من حيث هي جواهر . وأما المادة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين ، وأما صاحب العلم الطبيعي فينظر فيها من حيث هي مبدأ للتغير ، وأما صاحب العلم الإلهي فينظر فيها من حيث هي جوهر بالقوة (١) .

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد في شرحه لهذه المقالة يتقد آراء كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، كما يتقد أيضاً جانباً من آراء المتكلمين .

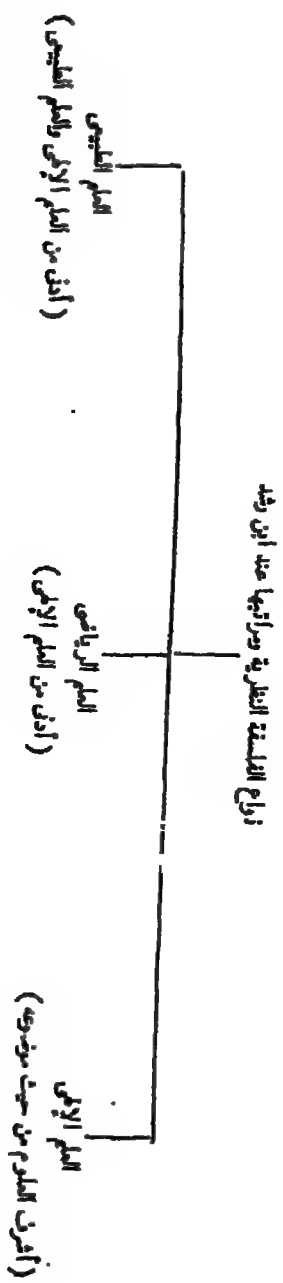
فهو يتقد رأى ابن سينا القائل بأن الصور كلها عن العقل الفعال ، وهو الذي يسميه واهب الصور (٢) .

كما يتقد المتكلمين ويقصد بهم أساساً الأشاعرة . فهم لم يثبتوا تأثير الأجسام بعضها في البعض الآخر ، لأن ذلك يلزم عنه - فيما يرون - المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية . ولهذا قالوا إن الفاعل للأشياء كلها يعد واحداً غير جسم (٣) .

(١) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ٧٧٩ - ٧٨٠ .

(٢) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ٨٨٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٨٦ .



(شكل رقم ١١)

٨ - المقالة الثامنة - مقالة الحاء :

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة عشر قسماً . وهو كعادته في الشرح الكبير يورد نص أرسطو تبعاً للترجمة التي وصلته . عن قدامى المترجمين ، ثم يشرح في تفسيره وشرحه مميّزاً بين كلام أرسطو وشرحه هو .

ويرى ابن رشد أن هذه المقالة تعدّ تكميلاً وتكملة للمقالة السالفة وهي مقالة الزاى . فهو يقول في مفتح هذه المقالة قبل أن يورد نص أرسطو : إن غرضه في هذه المقالة التذكير بحملة ما سلف من القول في المقالة التي قبل هذه في أوائل الجواهر وتتميم القول فيه ، وهو الجواهر المسمى صورة . فإن كل ما فحص عنه من أنواع الجواهر في المقالة التي قبل هذه ، فلأنما فحص عنه من أجل الجواهر المسمى صورة . فهو في هذه المقالة يذكر بما سلف له من الفحص الذي أتى به من أجل الفحص عن هذا الجواهر ثم يتمم القول فيه ^(١) .

٩ - المقالة التاسعة - مقالة الطاء :

تنقسم هذه المقالة إلى اثنتى وعشرين قسماً ، وذلك حسب تقسيم ابن رشد لها . وتدور هذه المقالة أساساً حول البحث في القوة والفعل ، وبذلك تكون مكتملة للبحث في الجواهر المحسوس المتغير : إذ أن ابن رشد إذا كان قد ذهب إلى أن مبادئ الموجودات هي المادة والصورة ، فإنه في مقالته هذه ينظر إلى مبادئ الموجودات من زاوية القوة والفعل . فيعتبر الميول قوة والصورة فعلاً ، وذلك بعد أن يوضح لنا كل المعاني التي تنطلق على القوة وعلى الفعل .

وجدير بالذكر أن فيلسوفنا يتطرق في أثناء شرحه وتفسيره لهذه المقالة من كتاب الميتافيزيقا إلى التصدى لآراء المتكلمين . وعداوتهم للأشاعرة من خاصته في نظرية الأسباب والمسببات - كما سبق أن بينا - أشهر من أن يشار إليها ، ونجدها مبسوطاً في كتبه المؤلفة :

ولكن الجديده هو أنه يتصدى لهم أثناء تفسيره لأرسطو بلحقاً آراءهم بآراء السوفسطائيين بمعنى أن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى عدم وجود خصائص ثابتة محددة لكل ما هو موجود في عالمنا ، وأنه من الممكن انقلاب هذه الخصائص ، فإنه يمكن - تبعاً لوجهة نظراين رشد - إلحاق رأيهم هذا بآراء السوفسطائيين الذين لا تؤدي فلسفتهم إلى التسليم بخصائص دائمة ثابتة لكل شيء :

وستقتصر على إيراد فقرة له توضح ما نقصده ، راجين أن يكون هذا دافعاً لنا على تلمس فلسفة ابن رشد لا من خلال مؤلفاته فقط ، كما يفعل الكثير من الباحثين ، ولكن أيضاً من خلال تفاسيره وتلاخيصه وشروحه على أرسطو : وقد سبق لنا الإشارة إلى أننا لو اقتصرنا على جانب دون الجانب الآخر ، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى تقديم صورة مهوشة مضطربة خاطئة عن فلسفة ابن رشد :

يقول ابن رشد : لما تكلم - أي أرسطو - على كم وجه تقال القوى ، وأنها تقال على الفاعلة والمنفعلة ، ورسمها وعدد أصناف القوى الفاعلة ، وبين الفرق بينها وبين الناطقة منها وغير الناطقة ، يريد أن يتكلم مع من ينكر وجود القوى وهم الذين ينكرون الممكن ، وذلك أن الذي يتكلم مع هؤلاء هو صاحب هذا العلم ، إذ كان هذا الرأي من جنس آراء السوفسطائيين .

فقال - أي أرسطو - ومن الناس ، من يقول إن القوة عند الفعل فقط : يريد - أي أرسطو - ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه . ويقول إن القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معاً . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً ، لأن القوة مقابلة للفعل ، وليس يمكن أن يوجد معاً . وهذا القول يتحمله الآن الأشعر يون من أهل ملتنا وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله (١) :

وإذا كان ابن رشد قد قارن بين السوفسطائيين والأشاعرة ، فإنه لا يكتفى بذلك بل يبين لنا أن أحوال الأشاعرة تؤدي إلى سد باب النظر ، والجهل بالشرعية وعدم وجود أسماء وحدود لكل موجود في الموجودات :

فهو يذهب من خلال نص يعد من أهم نصوص هذه المقالة التاسعة من حيث المغزى ، والدلالة ، إلى أن أهل زماننا - ويقصد بهم الأشاعرة أساساً - يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها ، وهو الله سبحانه : هؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه : وإذا لم يكن للموجودات أفعال تخصها ، لم يكن لها - حسب تصور ابن رشد ، ذوات خاصة ، لأن الأفعال إنما اختلفت من قبل اختلاف الذوات ، وإذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود وصار الموجود شيئاً واحداً .

وهذا الرأي - فيما يذكر ابن رشد - يعد رأياً غريباً جداً عن طباع الإنسان وإنما الذي قادم إلى القول بذلك ، أن سدوا باب النظر : فهم يدعون النظر وينكرون أوائله . وهذا كله إنما قادم إليه توهمهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه ، في حين أن هذا يعد جهلاً مبهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم الخارج دون الداخل^(١) .

١٠ - المقالة العاشرة : مقالة الياء *iota* :

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة وعشرين قسماً ، ويأخذ في تفسير المعاني التي تضمنتها كل فقرة أو قسم من هذه الأقسام :

وتبحث هذه المقالة أساساً في معاني الواحد والكثير ، وكيف تقال لفظة الواحد على أسماء مختلفة . لما تبحث في معنى الفلدية ومعنى الملكة والعدم .

والواقع أن هذه المقالة من مقالات كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، تعد ، أضعف هذه المقالات ، فليس فيها شيء جديد ، إذ الموجود بين ثناياها لا يخرج عن أحد أمرين : إما أشياء سبق دراستها في المقالات السابقة عليها ، وإما بعض التعريفات اللفظية التي لا تقدم لنا شيئاً ذا بال :

وإن رشد في تفسيره على هذه المقالة ، حاول توضيح المعاني التي بدت له غامضة بحيث تحتاج إلى تحليل وتفسير :

ولإذا كان ابن رشد — كما رأينا في المقالة السابقة — قد تعرض لنقد فريق الأشاعرة من المتكلمين ، فإنه بين تضاعيف هذه المقالة ، يتعرض لنقد ابن سينا في بعض النقاط ، وإن كان أكثرها يعد نقاطاً فرعية وليست جوهرية : ولكن المدلول الأساسي من ذلك كما قلنا دائماً ، هو ضرورة الرجوع إلى تفاسير ابن رشد وشرحه إذا أردنا أن نقدم صورة دقيقة لفلسفته سواء في جانبها النقدي أو جانبها الإيجابي .

وستقتصر على إبراد نموذج واحد يبين لنا نحوه من أنحاء نقد ابن رشد لابن سينا .

فإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى واحد زائد على ذاته ، إذ أن الشيء لا يعد موجوداً بذاته ، بل يصفة زائدة عليه ، كما ذهب إلى أن الواحد والموجود يدلان على عرض في الشيء ؛ فلن ابن رشد يكشف عن خطأ ابن سينا قائلاً : إن أول ما يلزمه — أى ابن سينا — أن يقال له : تلك الصفة أو ذلك العرض الذى به صار واحداً والموجود موجوداً ، هل صار هو أيضاً واحداً وموجوداً بمعنى زائداً أو بذاته ؟ فإن قال : بمعنى زائد ، لزم المرور إلى غير نهاية . وإن قال بذاته ، فقد سلم أنه يوجد شيء واحد بذاته ، وإنما غلط الرجل أمران : أحدهما أنه اعتقد أن الواحد الذى هو مبدأ الكمية هو الواحد المرادف لاسم الموجود ، فظن لمكان أن هذا الواحد محدود في الأعراض أن الواحد الذى يدل على جميع المقولات أنه عرض : والثاني أنه التباس عليه اسم الموجود الذى يدل على الجنس والذى يدل على الصادق : فإن الذى يدل على الصادق هو عرض ، والذى يدل على الجنس يدل على كل واحد من المقولات العشر دلالة تناسب ، كما يقال الهوية^(١) .

(١) تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٣ ص ١٢٨٠ .

١١ - المقالة الحادية عشر : مقالة اللام Lambda :

هذه المقالة هي آخر مقالات كتاب الميتافيزيقا التي فسرنا فيلسوفنا ابن رشد . وقد سبق أن عرفنا أن مقالة الكبا Kappa لم تصل إليه على ما يبدو من تفسيره كما أنه من المرجح أنه لم يفسر المقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ، وهما مقالتا ألو Mu والنو Nu .

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثلاثة وخمسين قسماً . وتبدأ الأقسام والفقرات دائماً بإيزاد نص أوسطو وبعدها يأتي دور الشرح والتفسير .

ولكننا في أول المقالة نجد من ابن رشد اختلافاً يسيراً في المنهج الذي سار عليه في المقالات العشر السابقة . وهو نفسه يقول ذلك في أول شرحه مبيناً الأسباب التي دفعته إلى ذلك .

فهو لم يجد للإسكندر الأفروديسي ولا لمن بعده من المفسرين ، تفسيراً لمقالات علم ما بعد الطبيعة ولا تلخيصاً ، إلا في مقالة اللام . ولهذا رأى ابن رشد أنه من المناسب تلخيص أقوال الإسكندر قبل الشروع في تفسيره لمقالة اللام . قلنا إن مقالة اللام تعد أهم مقالات ما بعد الطبيعة على وجه الإطلاق ، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار محاولة تأويل الآراء الواردة فيها بحيث تتفق مع العقائد الإسلامية .

وهذا ما اتفق عليه جمهرة المؤرخين والباحثين في الفلسفة العربية بلا استثناء . ولكن أكثرهم للأسف الشديد ، قد غفل أو تغافل عن الأهمية الخاصة لتفسير ابن رشد لهذه المقالة ، برغم ما فيها من الموضوعات ذات المغزى الدقيق والعميق ، والتي يبدو لنا أنها قد تكفل بتعديل وجهة نظر الباحثين في الفلسفة الرشدية ، حتى بعض الموضوعات .

فلذا رجعنا إلى الفقرات التي أوردنا ابن رشد في هذه المقالة مفسراً إياها وجدناه يتعرض لآراء من سبقوه من المفسرين - مؤيداً أقوالهم تارة ونافداً إياها تارة أخرى . وهو يميل في الغالب إلى الوقوف إلى جانب الإسكندر الأفروديسي ، مفضلاً شروحه على شرح ثامسطيوس . فهو يصف شرح الأخير في بعض المواضع بأنه شرح أو تفسير ردي .

ولا يعد رجوعه إلى آراء هؤلاء المفسرين ، ما يضي على تفسيره لهذه المقالة أهمية كبرى ، بل إن ذلك يرجع أساساً إلى الكثير من الآراء المبتوثة بين تضاعيف تفسيره والتي لم يشأ التصريح عنها بوضوح من خلال مؤلفاته . كفصل المقال ومناهج الأدلة ، التي يمكننا القول بأنها أقل أهمية في بعض جوانبها من شروحه هذه ، برغم أن أغلب الدارسين للفلسفة الرشدية قد صنفوا مؤلفاته هذه ، واحتفلوا بها احتفالاً فاق حد الوصف ، وما زالوا يحتفلون .

يناقش ابن رشد خلال تفسيره لهذه المقالة موضوعات على جانب كبير من الأهمية لموضوع الصفات الإلهية ، والخير والشر ، ومشكلة أصل الموجودات ، وغير ذلك من موضوعات ومشكلات .

وسوف تعرض عرضاً سريعاً لبعض هذه الموضوعات . أما مشكلة أصل الموجودات فنستدرسها بعد قليل في قسم مستقل ، نظراً لأهميتها البالغة .

يعرض ابن رشد في هذه المقالة لموضوع الصفات الإلهية والعلاقة بين الذات والصفات . فالله عقل والعقل والمعقول يرجعان إلى شيء واحد .

يقول ابن رشد وهو يصدد شرحه على أرسطو . . . : وإنما يصير المعقول والعقل شيئاً واحداً إذا عقل ، لأن القابل والمقبول من العقل كلاهما عقل : ولذلك كان العاقل والمعقول من العقل يرجعان إلى شيء واحد . وإنما تتفرق هذه باعتبار الأحوال الموجودة في العقل . وذلك أنه من حيث هو يتصور المعقول ، قيل فيه إنه عاقل ، ومن حيث هو متصور بذاته ، قيل إن العاقل هو العقل نفسه بخلاف ما يعقل بغيره . ومن حيث أن المتصور هو المتصور نفسه ، قيل إن العقل هو المعقول . . . وإذا كان العقل منا يوجد تارة قوة وتارة فعلاً ، كان ذلك العقل الإلهي يوجد دائماً فعلاً ، فهو بين أنه أفضل جداً من هذا العقل الذي فينا^(١) .

وإذا كان ابن رشد قد تعرض لمناقشة صفة العلم الإلهي والمقابلة بينها وبين العلم الإنساني ، فلأنه يتحدثنا بعد ذلك عن بقية الصفات الإلهية الأخرى كالحياة والكمال . . إلخ .

ويتطرق ابن رشد حين دراسته للصفات الإلهية إلى البحث في موضوع الذات والصفات . وينقد الأشاعرة حين رأوا أن الأوصاف زائدة على الذات :

يقول ابن رشد في نص بالغ الأهمية ، بعد توحيد بين الصفة والموصوف في المجال الإلهي . . . أنه إذا تعدد الجوهر ، كان المجتمع واحداً ، بمعنى واحد زائد على المجتمع . وهذا بعينه يلزم الأشعرية من أهل ملتنا ، لأنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات ، فيلزمهم أن تكون واحدة بمعنى واحد زائد على الذات والأوصاف . وكل من المذهبين يلزمهما التركيب ، وكل مركب محدث إلا أن يدعوا أنه يوجد ههنا أشياء تتركب بذاتها ، لكأنت أشياء تخرج من القوة إلى الفعل بذاتها وتتحرك بذاتها من غير محرك . وكذلك ينبغي أن يفهم من قولنا فيه أنه حي ، وأن له حياة ، معنى واحد بعينه بالموضوع اثنان بالجهة ، لا أنهما يدلان على معنى واحد من جميع الجهات ، لما تدل عاياه الأسماء المترادفة مثل دلالة البعير والحمل ، ولا على أنهما تدل لما يدل الاسم المشتق والذي هو المثال الأول ، أعني أن المشتق يدل عليه المثال الأول بزيادة ، مثل قولنا حي وحياة ، لأن الحياة تدل على معنى في غير موضوع ، وقولنا حي يدل على معنى في موضوع ، أعني صورة في هيولى وملكة في موضوع . فهذه هي حال دلالات الأسماء في الأشياء التي هي صورة في هيولى . وأما الأشياء التي هي صورة في غير هيولى ، فإن الوصف والموصوف يرجعان فيها إلى معنى واحد بالوجود ، وهما بالا اعتبار اثنان ، أعني صفة وموصوف^(١) .

وأبداً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية والأبدية :

من المشكلات التي اهتم بها فيلسوفنا ابن رشد إهتماماً كبيراً ، مشكلة أصل الموجودات ، والتساؤل حول القدم والحديث .

وإذا كان ابن رشد قد تناولها بالدراسة في كثير من كتبه ، إلا أنه لم يتناولها بصورة أقرب مما تكون إلى الجدية والعمق ، أكثر مما هو موجود في تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة :

وسنراه يذهب في تفسيره هذا إلى الاتجاه اتجاهاً أرسطياً بارزاً ، وذلك بعد أن تعرض بالنقد لآراء ثامسطيوس والمتكلمين والفارابي وابن سينا ، كما سيتضح في خلال النص الذي على أساسه يدرس المشكلة المشار إليها آنفاً ، والذي يعد أخطر وأهم نصوصه في مقالة اللام ، بل في سائر المقالات الأخرى ، على وجه الإطلاق :

يعرض لنا ابن رشد في النص الثامن عشر من مقالة اللام مما بعد الطبيعة ، رأيه في هذه المشكلة ، وذلك أثناء عرضه لنقد أرسطو لوجود الصور المفارقة :

فيورد أولاً نص أرسطو القائل : فظاهر أنه لا حاجة بنا بوجه من الوجوه ، أن تكون الصورة موجودة ، وذلك أن إنساناً يولد إنساناً الذي هو واحد واحد ، إنساناً من الناس . وعلى هذا المثال في الصناعات ، وذلك أن الصناعة الطيبة هي كلمة الصحة

بعد ذلك يشرح فيلسوفنا في شرح هذا النص مبيناً لنا رأيه في أصل الموجودات ومشكلتي الأزلية والأبدية .

فهو يقول إن أرسطو بعد أن بين لنا أن العلل منها فاعلة ، وهي المتقدمة في الوجود ، ومنها ما هي أجزاء الشيء الموجود وهي معه ، ذهب إلى أنه ليس هناك مبرر للقول بالصورة التي قال بها أفلاطون . فإذا كان الشيء إنما يكون من الموائع له بالإسم ، فلا حاجة بنا بوجه من الوجوه إلى أن تكون الصور موجودة . فالإنسان مثلاً يولده إنسان مثله ، والفرس فرس مثله ، واحد لواحد وجزئ لجزئ لا كلي لجزئ ، كما يقول القائل بالصورة .

يقول ابن رشد : وذلك أن الأمر في الطبيعة في كون الشيء عن المواطن له بالإسم ، هو كالأمر في الصناعة ، وذلك أن الصناعة الفاعلة للصحة وهي صناعة الطب ، هي صورة الصحة الموجودة في نفس الطبيب : وكما أن الصانع ليس يحتاج عندما يفعل إلى مثال ينظر إليه حتى يفعل ، إذ كان ماعنده من صورة المصنوع كافياً له في الفعل من غير أن يحتاج إلى مثال ينظر إليه ، كذلك الأمر في الصنع إنما يفعل من جهة ماعنده صورة المفعول بعينها ، وذلك وجب أن يكون المواطن من المواطن .

هذا هو رأى أرسطو كما يعرضه ابن رشد : وسيعود إلى تحليله بعد قليل ، محاولاً استخراج كل النتائج التي تنفرع عن هذا رأى . ولكي يصل إلى تقرير رأيه ، مؤيداً في ذلك أرسطو إلى حد كبير ، بدأ له أنه من الضروري عرض رأى ثامسطيوس ثم نقده . فثامسطيوس إذا كان قد ذهب إلى أن قول أرسطو يعد مقنعاً في رفع الصور ، إلا أنه وجه إليه بعض أوجه النقد فأرسطو قد أغفل كما يرى ثامسطيوس — كثرة ما يحدث من الحيوان من غير مثله : فنحن نرى جنساً من الزنابير يتولد من أبدان الخيل الميتة ، ونرى النحل يتولد من أبدان البقر الميتة ، ونرى الضفادع تتولد من العفن . وإذا كانت الطبيعة تسلك هذا المسلك بالنسبة للحيوانات الدنيا ، فلأنها إلى حد كبير تسلك مسلكاً مشابهاً من بعض الوجوه بالنسبة للحيوانات العليا ، ومنها الإنسان الناطق . بمعنى أنه لا بد من التسليم بوجود أنساب وصور في الطبيعة بمقتضاها تفعل ما تفعل : فالإنسان مثلاً ، وإن كان يتولد عن إنسان ، فإن الأب ليس له صنع في تركيبه ، بل إنه يصير على هذه الحالة بسبب وجود نسب وصور في الطبيعة بمقتضاها تفعل هذه الطبيعة في الكائنات :

هذا هو ما يراه ثامسطيوس . وواضح من هذا رأى أنه يقر بوجود الصور في الطبيعة ، ولكنه لا يعترف بها كصور مفارقة : كما أنه يربط بين القول بالصور ، والاعتراف بالغاية في الطبيعة . دليل هذا ، قوله الذي يورده ابن رشد في تفسيره : وليس بعجب أن تكون الطبيعة وهي لا تفهم سواقة ما تعمله إلى الغرض المقصود إليه ، إذ كانت لا تدرك ولا تفكر في فعل ما تفعل : وهذا مما يدل على أنها قد أهملت

إلهاماً تلك النسب هو أكرم منها وأشرف وأعلى مرتبة وهي النفس التي في الأرض التي يرى أفلاطون أنها حدثت عن الآلة الثواني .. ويرى أرسطو طاليس أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل ، ولذلك صارت تفعل ما تفعل مشتاقه نحو الغرض وهي لا تفهم الغرض . وجملة القول أنه لا بد من أن يكون في الطبيعة أنساب وصور ، إذ كان يحتاج في تولد الشيء إلى مثله . وليس يوجد لجميع ما يتولد مثل ما يتولد منه . لكننا متى احتجنا إلى صورة من الصور ، كان منا فعل مانعاً أنه لا تحدث به وحده تلك الصورة : فتحدث حيث تلك الصورة ، كأنها كانت كافية في شيء آخر ، وهي بالحقيقة كامنة في الطبيعة المولدة^(١) .

وبعد أن يعرض علينا ابن رشد رأى أرسطو وشك ثامسطينوس ، يبدأ في بيان مشكلة أصل الموجودات ، وكيف أن التعمق في بحثها يؤدي بالضرورة إلى القول بقدم العالم :

فهو يرى أن آراء كل من أثبتوا سبباً فاعلاً وأثبتوا الكون ، يمكن تقسيمها إلى مذهبين في غاية التضاد وبينهما آراء متوسطة تأخذ من المذهب الأول بعض عناصره ، وتستقي من المذهب الثاني عناصر أخرى ، ثم تصيف عناصر أخرى لانجدها في هذين المذهبين (انظر شكل رقم ١٢) .

أما المذهبان اللذان في غاية التضاد ، فأولهما مذهب أهل الكون^(٢) ، وثانيهما مذهب أهل الإبداع والاختراع . أصحاب المذهب الأول يقولون بأن كل شيء في كل شيء ، وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض ، وأن الفاعل

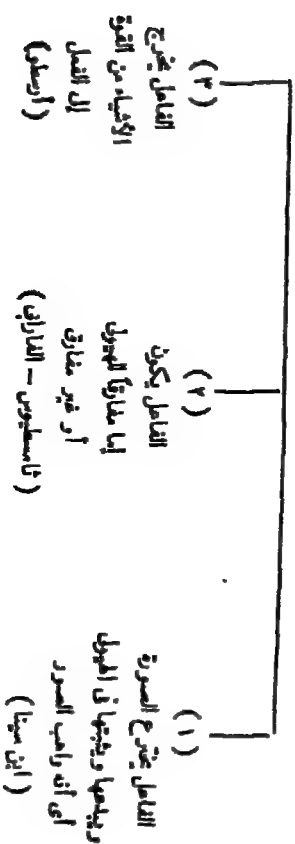
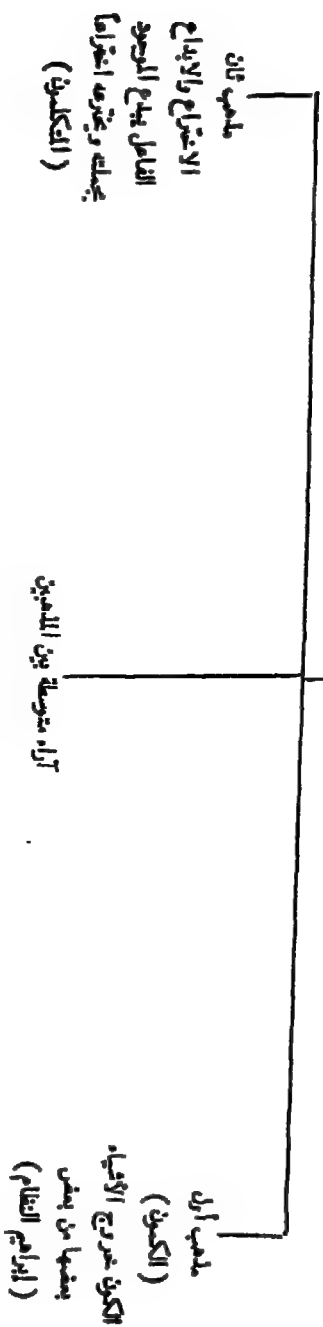
(١) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٩٤ .

(٢) عرفت نظرية الكون The germinal Development عند التكلين ، وتنسب إلى إبراهيم بن سيار النظام . وهناك كثير من المراجع التي أفاضت في البحث في هذه النظرية ، ومنها ما حاول عقد مقارنة بينها وبين نظرية التطور . ويمكن الرجوع إلى :

The notes of van den Bergh on the English translation of Tahafut Al Tahafut vol II P. 48, and : Sarton : Introduction to the history of science vol. I P. 61 - 62.

ولا يتسع المجال الآن لدراسة هذا الملف على نحو تفصيل . وأكتفي بما يقوله الشهيرستاني عن مذهب النظام . فهو يقول : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكن بعضها في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها . (الملل والنحل ج ١ ص ٥٦) .

مذاهب أصل المبتدعات (حسب رواية ابن رشد)



(شكل رقم ١٢)

إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض . ومن الواضح أن الفاعل عند القائلين بهذا المذهب لا يعدو كونه محركاً .

هذا عن مذهب الكمون ، أما المذهب الثاني وهو مذهب الإبداع والاختراع ، فيرى أن الفاعل هو الذي يدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً ، وليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، إذ هو المخترع لكل . وواضح أن هذا الرأي كما يقول ابن رشد - هو رأي المتكلمين من أهل ملة الإسلام وملة النصارى :

وإذا كان قد اتضح لنا التقابل بين هذين المذهبين ، وخاصة بالنسبة لتصوير فعل فاعل العالم ، فإن هناك من الآراء التي تتوسط بين هذين المذهبين . ويقول ابن رشد إن هذه الأساط يمكن حصرها في ثلاثة آراء يجمعها كلها القول بأن الكون عبارة عن تغير في الجوهر ، وأنه لا يتكون عندهم شيء من لا شيء ، بمعنى أنه لا بد في الكون عندهم من موضوع ، وأن المتكون إنما يحدث عن ماهو من جنسه بالصورة .

هذه المذاهب الثلاثة تجمعها إذن أفكار مشتركة ، إلا أن هناك نقاط محددة يمكن على أساسها تمييز الواحد منها عن الآخر . ويتضح ذلك مما يلي :

١ - الأول منها يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويدعها ويثبتها في الهيولى . والفاعل الذي بهذه الصفة ليس في هيولى أصلاً ، وهو الذي يسمونه واهب الصور . ومن الواضح أن ابن رشد يدخل ابن سينا ضمن القائلين بهذا المذهب .

٢ - الثاني منها يرى أن الفاعل يوجد بمحالتين فهو إما أن يكون مفارقاً للهيولى وإما أن يكون غير مفارق : فغير المفارق مثل النار التي تفعل ناراً ، والإنسان الذي يولد إنساناً . والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله .

وواضح أن ابن رشد يقصد بهذا المذهب مذهب ثامسطيوس . وقد عرضنا له منذ قليل . ويضع ابن رشد أيضاً الفارابي في زمرة القائلين بهذا المذهب .

٣ - بقي المذهب الثالث وهو مذهب أرسطو . وقد أكد فيلسوفنا صحة هذا المذهب مفضلاً الأخذ به ، وذلك بعد أن عرض له وتناوله بالتحليل مقارنة ما فيه

من صواب ، بالأخطاء التي نجدها في المذاهب السالفة : وسيتضح ذلك من الإشارة إلى هذه الجوانب بليغجاز .

الفاعل في هذا المذهب - حسب ما يراه ابن رشد مفسراً - يفعل المركب من المادة والصورة . وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل . وإذا كان هذا المذهب يشبه من وجه من الوجوه مذهب أنبادوقليس الذي يرى أن الفاعل يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة ، إلا أنه يختلف اختلافاً أساسياً : فالفاعل عند أرسطو لا يعد جامعاً بين شيئين بالحقيقة ، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل ، أعنى الهوى والصورة من جهة إخراج القوة إلى الفعل ، دون أن يؤدي ذلك إلى إبطال الموضوع القابل للقوة :

وإذا كان ابن رشد قد أبان عن وجه شبه بين هذا المذهب وبين مذهب أنبادوقليس ، فإنه يقرر أيضاً أن هناك أوجه تشابه بينه وبين الاختراع والكمون من جهة أن الفاعل يحيل ما كان بالقوة إلى الفعل ، كما أن هناك وجه اختلاف يتمثل أساساً في أن الفاعل في هذا المذهب الأخير لا يأتي بالصورة من لا صورة . بعد هذا كله يكون ابن رشد قد توصل إلى تفسير قول أرسطو بأن المواطىء يكون من المواطىء أو قريب منه ، إذ لا يعنى ذلك عنده أن المواطىء يفعل بذاته وصورته صورة المواطىء له ، بل يعنى أنه يخرج صورة المواطىء له في القوة إلى الفعل يقول فيلسوفنا : ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواطىء ، هو هو في جميع الوجوه فالولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفساً في الهوى ، وإنما معناه أنه يخرج ما كان نفساً بالقوة ، إلى أن يصير نفساً بالفعل . ولذلك نجد النار تتكون عن الحرارة كما تتكون عن نار مثلها ، ومعنى النسب والصور الموجودة في المكونات للحيوانات هو أنها تخرج النسب والصور التي في الهوى من القوة إلى الفعل ، وكل مخرج شيئاً في القوة إلى الفعل ، فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي أخرجه لا أنه هو هو في جميع الوجوه . فالقوى التي في البنور وهي التي تفعل أشياء متنفسة ليست أشياء متنفسة بالفعل ، وإنما هي متنفسة بالقوة^(١) .

(١) تفسير ما بعد الطيعة مجلد ٣ ص ١٥٠ - ١٥١ . وراجع أيضاً كتابنا : النعمة العقلية

في فلسفة ابن رشد ص ١٢٩ وما بعدها .

وهنا يكون ابن رشد قد تمكن - حسب اعتقاده - من الخروج من الإشكال الذى وضعه ثامسطيوس أمام مذهب أرسطو . وقد سبق أن أشرنا إلى أن ثامسطيوس قد تساءل عن السبب فى توليد حيوانات دنيا عن أشياء لا تشبهها وليست منها : أما ابن رشد فقد حاول تأويل مذهب أرسطو بحيث لا يلزم عنه إشكال ثامسطيوس فالإنسان - كما يرى أرسطو - يولده إنسان مثله ، والشمس وهى متولدة فى الأرض والماء من قبل حرارة الشمس الممتزجة بحرارة سائر الكواكب ، ولذلك كانت الشمس وسائر الكواكب هى مبدأ الحياة لكل حى بالطبيعة : فحرارة الشمس والكواكب المتولدة فى الماء والأرض ، هى المكونة للحيوانات المتولدة من العفونة ، وبالجملة لكل ما يكون من غير بزر ، لأن هناك نفساً بالفعل حدثت عن الفلك المائل والشمس كما يحكى ثامسطيوس^(١) .

ولكن ماهى النتائج الحاسمة والنهائية التى يرتبها فيلسوفنا على مناقشته للمذاهب المتعلقة بأصل الموجودات ، والتى صنفها فى مذهبين متضادين بينهما ثلاثة مذاهب ، أقربها إلى الصواب عنده ، المذهب الثالث والأخير :

- ١ - إذا كانت الطبيعة تفعل فعلاً فى غاية النظام دون أن تكون عاقلة ، فإن ذلك يعنى أنها ملهمة من قوى فاعلة هى أشرف منها وهىسمى عقلاً :
- ٢ - هذه القوى العليا التى ظن أفلاطون أنها الصور . بيد أن هذا المذهب يعد خاطئاً . ويتبين ذلك إذا رجعنا إلى أرسطو . فالفاعل عنده لا يبتدع الصورة ، إذ لو اخترعها لأدى هذا بالضرورة إلى القول بوجود شئ من الأشياء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض ، أى من جهة كون المركب وفساده .
- ٣ - من هذه النتيجة الثانية ، ينتقل ابن رشد إلى نقد المذاهب السابقة على أرسطو ، وكذلك التى أتت بعده :

فلماذا كان ابن رشد قد أيد أرسطو إلى حد كبير ، فإنه اهتم بتقيد ما فى هذه المذاهب من آراء لا تتفق مع رأيه :

فتوهم اختراع الصور قد أدى إلى القول بالصور (أفلاطون) ، وإلى القول

(١) المصدر السابق ص ١٥١ - ١٥٢ .

بواب الصور (ابن سينا) وإلى القول بإمكان حدوث شيء من لا شيء (المتكلمون).

وواضح من هذا أن ابن رشد من القائلين بقدوم العالم ، طالما أنه نقد فكرة الاختراع والحدوث عند أسلافه من المتكلمين . وإذا جاز لنا مقارنة آرائه الواردة في تفسيره على ما بعد الطبيعة بآرائه في كتبه الأخرى ، ومنها المؤلفات ، أمكننا أن نقول إن العالم عنده في حدوث دائم ، ولكن منذ الأزل ، كما أنه أبدي .

٤ - من هذه النتيجة الثالثة ، وهي نقد المتكلمين فيما يلزم عن مذهبهم ، يرتفع فيلسوفنا إلى تقدمهم في نتيجة أخرى يراها لازمة عن مذهبهم . وهو يقصد بالتكلمين أساساً ، الأشاعرة .

يقول ابن رشد : لما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء ، ولم يعاينوا فيما ههنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة ؛ قالوا إن ههنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها ، هو المباشر لها من غير وسط ، وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لانهاية لها . فوجدوا أن تكون النار تحرق والماء يروى والخبز يشبع قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع ، والجسم لا يبدع الجسم ولا يخلق في الجسم حالاً من أحواله^(١) .

إلى آخر النتائج التي يجدها الدارس لأقوال المتكلمين في عديد من المجالات وخاصة مجال السببية .

هذه نتائج نجدها بين ثنايا تفسيره لنص من النصوص الأرسطية في كتاب الميتافيزيقا . نص يعد من أكثر النصوص أهمية ؛ إذا أخذنا في اعتبارنا النتائج التي يرتبها ابن رشد القائل بقدوم العالم ، على قول أرسطو ، متطرقاً - كما رأينا - إلى نقد أفلاطون وثامسطيوس والفارابي وابن سينا والمتكلمين .

إن ذلك ينهض دليلاً ، ودليلاً قوياً ، على أهمية الرجوع إلى تفاسير ابن رشد لاستخلاص مذهب منها . ومنذ أكثر من قرن من الزمان ، أعلن رينان Renan كما أشرنا إلى أن ابن رشد إذا كان قد فسر أرسطو ، فإن ذلك لا يعني أنه يقتصر على

(١) المصدر السابق ص ١٥٠٣ - ١٥٠٤ .

مجرد التفسير ومتابعة الأستاذ ، إذ أن النفس البشرية تعرف كيف تتصرف بحرية
إزاء النص ، فتحوره وتؤوله وترتب عليه نتائج لم تكن كلها في ذهن صاحب
النص .

صحيح أيضاً أن النص ليس له إلامعنى واحد في نظر عالم اللغات ، ولكن
الذهن حين يفعل فعله إزاء هذا النص ، يصل إلى نتائج وتفسيرات قد تكون
أكثر عمقاً من النص الأساسي .

فهل آن لنا معشر المشتغلين بالتراث العربي أن نوجه أنظارنا إلى هذه الشروح
والتفسير ونجمع بينها وبين المؤلفات ؟ هذه دعوة من جانبنا نؤكد على القول بها
اليوم ونحن ندعو إلى تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فهل ياترى ستجد صدق
عند الباحثين في المذاهب الفلسفية والذين اعتمدوا في بحثهم على الكتب المؤلفة
لفلاسفة الإسلام ، دون العناية بشروح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة (١) ؟

(١) من الظواهر التي يؤسف لها أن هذا الفريق من الباحثين أو على الأصح أشباه الباحثين
هم الذين يطلب إليهم الحكم على من يحاولون تجديد سائر الفكر العربي .

خامساً — نص من تفسير ما بعد الطبيعة :

في هذا النص سيتبين لنا منهج ابن رشد في التفسير ، وكيف أنه — كما قلنا — يختلف عن طريقة الشرح الأوسط ، والتلخيص . كما سيتبين من هذا النص كيف يحلل ابن رشد رأى أرسطو ويتعرض بالنقد لبعض الشراح والفلاسفة . وهذا كما قلنا هو الطابع المميز لتفسيراته .

المقالة الحادية عشرة — مقالة اللام — المجلد الثالث من نشرة الأب موريس بويج ص ١٤١٩ — ١٤٢٧ .

قال أرسطو :

والجواهر ثلاثة ، أحدها محسوس ، وهذا منه ماهوشىء سرمدى ، ومنه ماهو فاسد وهو الذى يقربه جميعهم بمنزلة النبات والحيوانات وهو الذى يجب ضرورة أن نأخذ اسطقساته إن كان واحداً أو كثيراً . والآخر غير متحرك ، ولهذا يقول أناس إنه مفارق ، إذ قسمه بعضهم إلى قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعاليمية^(١) طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية فقط من هذه .

التفسير :

يقول^(٢) : إن الجواهر ثلاثة جوهر محسوس وغير محسوس . والمحسوس قسمان : أحدهما جوهر سرمدى غير كائن ولا فاسد ، على ما تبين في العلم الطبيعى ، وهذا هو الحرم الخامس . والآخر كائن فاسد ، وهو الذى يقربه الجميع مثل النبات والحيوانات .

وقوله : وهو الذى يجب ضرورة أن نأخذ اسطقساته . يقول الاسكندر : ليس ينبغي أن يفهم منه الجوهر الكائن الفاسد ، بل الجوهران كلاهما المحسوس الكائن وغير الكائن . قال : وذلك أن البرهان على مبادئ الموجودات أيما هي إنما

(١) التنائية أو التعاليمات يقصد بها العلوم الرياضية .

(٢) كلمات مثل : يقول ، وقال ، ويريد ، يقصد بها ابن رشد أستاذه أرسطو .

هو من حق الفيلسوف الأول . وأن هذه هي التي يستعملها الطبيعي من حيث لا يبينها ، لكن يضعها وضعاً . وذلك أن الجوهر الغير متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية . وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول ، وأما تلك المبادئ الأخرى فللعلم الطبيعي فقط ، أى يبين - أيما هي . . .

فهذا ما يقوله الإسكندر في هذا الموضع وفيه نظر : وذلك أن قوله أن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول لامن علم صاحب العلم الطبيعي ، وأن الطبيعي يضع هذه وضعاً . إذا كان الجوهر الذي هو غير متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية ، وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول . وأما تلك المبادئ الأخرى فللعلم الطبيعي فقط أن يبين وجودها أيما هي فيه إشكال . وذلك أنه إن أراد أن مبادئ الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلسفة ، والتي يتسلمها صاحب العلم الطبيعي ، أى يتسلم وجودها ، هي مبادئ الجوهر المحسوس السرمدى الذي هو الجوهر المفارق ، وأن المبادئ التي ينظر فيها صاحب العلم الطبيعي : أى يبين وجودها هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد ، كان كلاماً غير مستقيم . وذلك أن الجوهر السرمدى فالعلم الطبيعي يبين وجوده ، وذلك في آخر الثامنة من السماع كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد في الأولى من ذلك الكتاب : فكيف يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضعه وضعاً : ووجوده لا يمكن بيانه إلا في العلم الطبيعي ؟ وكيف يسوغ أن يقال إن الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي هو الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس إنما ينظر في الجوهر الكائن الفاسد فقط . بل وفي غير الكائن والفاسد ، لأن نظره إنما هو في الموجود المتحرك سواء كان كائناً أولم يكن : فهذا القول على هذا التأويل قول باطل .

فإن قيل : فقد قيل في علم المنطق أن كل صاحب صناعة ما ، ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته ، وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحرك ومبدؤه هو الجوهر المفارق ، قلنا هذا صحيح : ولكن ما قيل من ذلك من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم على أوائل موضوع صناعته ، إنما معناه على طريق البرهان المطلق الذي يعطى السبب والوجود ، لأن ذلك يكون بأوائل تلك الأوائل ، وأوائل أوائل الجنس هو الناظر في ذلك الجنس الذي هو أعلى من جنس الصناعة

وخارج عنها . فلذلك ليس لصاحب الصناعة السفلى أن ينترفى أوائل جنسه على طريق البرهان المطلق . وأما على طريق السير من المتأخرات إلى المتقدمات ، وهى التى تسمى الدلائل ، فيمكن ذلك . ولما كانت أوائل موضوع العلم الطبيعى ليس لها أوائل ، لم يمكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع العلم الطبيعى إلا بأمور متأخرة فى العلم الطبيعى . ولذلك لاسبيل إلى تبين وجود جوهر مفارق لإلهم قبل الحركة : والطرق التى يظن بها أنها مفضية إلى وجود الحرك الأول من غير طريق الحركة ، هى كلها طرق مقنعة . ولو كانت صحيحة لكانت دلائل معدودة فى علم الفيلسوف فإن المبادئ الأولى لا يمكن عليها برهان .

فهذا القول من الإسكندر لا يصح حمله على ظاهره : ولولم يكن إلما فيه من التناقض أعنى تفريقه بين مبادئ المحسوس الكائن الفاسد وبين مبادئ المحسوس الأزل .

وأما ابن سينا فلما اعتقد صحة القول بأن كل علم لا يبرهن مبادئه ، وأخذ ذلك بإطلاق ، اعتقد أن مبادئ الجواهر المحسوس سواء كان أزلياً أو غير أزلى ، صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يتكلف بيان وجودها . فقال إن صاحب العلم الطبيعى يضع رضعاً أن الطبيعة موجودة ، وأن صاحب العلم الإلهى هو الذى يبرهن وجودها ، ولم يفرق بين الجوهرين فى ذلك : كما وقع ههنا فى هذا الكلام بحسب ظاهره .

فإن قيل : أليس الناظر فى مبادئ الموجود هو صاحب الفلسفة الأولى ، والناظر فى مبادئ الموجود بما هو موجود هو الناظر فى مبادئ الجواهر ، كما قيل فى أول هذه المقالة ، وأوائل الجواهر ومبادئه هى مبادئ موضوع صناعة العلم الطبيعى ، فإذا العلم الإلهى هو الذى يتكلف بيان مبادئ موضوع العلم الطبيعى ، والعلم الطبيعى يضعها رضعاً .

قيل نعم . صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يطلب أى شئ هى مبادئ الجواهر بما هو جوهر ، ويبين أن الجواهر المفارق هو مبدأ الجواهر الطبيعى . ولكن عند بيانه هذا المطلب يصادر على ماتين فى العلم الطبيعى . أما فى الجواهر الكائن الفاسد فعلى ماتين فى المقالة الأولى من السماع من أنه مركب من صورة ومادة . وأما فى

الجوهر الأزلئ فعلى ماتيين. فى آخر الثامنة من أن المحرك للجوهر الأزلئ شئ متبرئ
عن الهوى. ثم يبين فى مبادئ الجوهر الكائن الفاسد أنها جواهر، وأنه ليس الكليات
جواهر هذه ولا الأعداد، وبالحملة ولا الصور ولا التعاليمية. وهذا هو الذى بينه
فى مقاله الزاى والحاء، ويبين أيضاً فى هذه المقالة أن مبدأ الجوهر الأول المفارق
هو أيضاً جوهر وصورة وغاية وأنه يحرك بالجهتين جميعاً. وهذا هو الذى يقصد
بيانه أولاً فى هذه المقالة لكن لما كان نحنونظر هذا العلم هو النظر فى مبادئ الجوهر
بما هو سواء كان أزلياً أو غير أزلي: ابتداءً فى هذه المقالة بمبادئ الجوهر الغير أزلي
فلذكر بما بين من أمرها فى العلم الطبيعى وفى المقالات المتقدمة على أن نظرة فيها
بالنحو الذى يخص هذا العلم مثل كونه جوهرأ وصورة أولى وغاية أولى، ثم ينظر فى
هذا الجوهر الغير متحرك هل هو واحد أو كثير. وإن كان كثيراً، فما الواحد الذى
ترقى إليه وكيف ترتيب هذه الكثرة عنه. فهكذا ينبغى أن يفهم اشتراك هذين
العلمين أعنى الطبيعى والإلهى فى النظر فى مبادئ الجوهر: أعنى أن العلم الطبيعى
يبين وجودها من حيث هى مبادئ جوهر متحرك، وصاحب هذا العلم ينظر فيها بما
هى مبادئ للجوهر بما هو جوهر لا جوهر متحرك.

ولعل هذه الجهة هى التى أراد الإسكندر بقوله إن صاحب هذا العلم ينظر
أبما هى مبادئ الجوهر السرمدى، لكن هذا النحو من النظر ليس يحتاج صاحب
العلم الطبيعى أن يضعه وضعا ولا له إليه حاجة. ولعله أيضاً أراد بقوله أن صاحب
العلم الطبيعى ينظر أبما هى مبادئ الجوهر الكائن الفاسد بالنحو الذى يخصه.
أى بمبادئه القريبه. وأن هذا العلم ينظر فى مبادئه القصوى. حيث يبين أن جوهر
الغير متحرك هو مبدأ المتحرك. وهذا هو الذى ينبغى أن يفهم من هذا القول وإلا
كان مشكلاً جداً، وهو الذى غلط ابن سينا.

ولما وضع أن الجواهر ثلاثة، وأن أحدها المفارق، وكان غيره قد وضع ذلك.
ذكر ذلك على جهة الشهادة، فقال: ولذلك يقول أناس أنه مفارق، يريد:
لأنهم اعتقدوا مثل اعتقادنا.

ولما كان هؤلاء القوم بعضهم يقسم هذا المفارق إلى نوعين، وبعضهم يرد
النوعين إلى واحد، وبعضهم يجعل نوعاً واحداً فقط، فقال إذ قسم بعضهم إلى

قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعاليمية في طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية فقط من هذه . يريد أن هذا الجوهر بعضهم جعله طبيعتين وهى الصور والتعاليمية التى جعلوها بين الصور المفارقة وبين الجواهر المحسوسة ، وبعضهم جعل الصور التعاليمية طبيعية واحدة ، وبعضهم جعل الجواهر المفارق التعاليمية وحدها ولم يقل بالصور . والقول الأول هو قول أفلاطون . والثانى فيما حكى الإسكندر قول لغير أفلاطون أو لأفلاطون على ما يتأوله عليه بعض تلامذة أفلاطون والقول الثالث قول الفيثاغوريين وغيرهم ، وإن كان قد حكى عن هؤلاء أنهم ليس يقولون فى العدد أنه مفارق .

أهم مراجع الدراسة العربية وغير العربية

أولاً - المراجع العربية :

١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء - دار الفكر بيروت
سنة ١٩٥٧ .

٢ - ابن الصلاح : (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهر زورى) :
فتاوى في التفسير والحديث والأصول والعقائد - القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .

٣ - ابن القفطى : (جمال الدين أبي الحسن على القاضى الأشرف يوسف) :
إخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ :

٤ - ابن النديم : الفهرست - المكتبة التجارية - القاهرة

٥ - ابن باجه (أبو بكر بن الصايغ) : تدير المتوحد - تحقيق الدكتور ماجد
فخرى : ضمن (رسائل ابن باجه الإلهية) بيروت - دار النهار للنشر
سنة ١٩٦٨ م .

٦ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية - الطبعة الأولى جزءان ، جزء ٢ سنة
١٣٢١ هـ ، ٣ ، ٤ سنة ١٣٣٢ هـ - القاهرة - المطبعة الأميرية - بولاق :

٧ - ابن تيمية : درء تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول - تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب - القاهرة سنة ١٩٧١ م .

٨ - ابن تيمية : الرد على المنطقيين - المطبعة القيمة - بومباى سنة ١٣٦٨ هـ
سنة ١٩٤٩ م .

ويعد هذا الكتاب من أكثر كتبه أهمية . وقد استفدنا منه في بعض المواضع ،
وإن كنا نختلف معه اختلافاً رئيسياً ، سواء في آرائه في هذا الكتاب أو في
كتبه الأخرى .

٩ - ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) : الإحكام في أصول الأحكام
- القاهرة - الطبعة الثانية

- ١٠ - ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل
- الطبعة الأولى - المطبعة الأدبية بالقاهرة - سنة ١٣٢١ هـ .
كتاب هام ولا غنى عنه في دراسة آراء المتكلمين :
- ١١ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د . علي عبد الواحد وافي - الطبعة الأولى
سنة ١٩٦٠ - لجنة البيان العربي - القاهرة .
- ١٢ - ابن سبعين (عبد الحق) : نصوص : نشرها L. massignon Recueil de
textes inédit Concernant l'histoire de la mystique musulmane. Paris 1928.
ويهاجم ابن سبعين أكثر فلاسفة العرب كابن سينا وابن رشد كما يهاجم
الغزالي مهاجمة عنيفة .
- ١٣ - ابن سبعين : رسائل - حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة -
سنة ١٩٦٥ م - الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- ١٤ - ابن سوار (أبو الخير الحسن البغدادي) : مقالة في أن دليل يحيى النحوى
على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . نشرها الدكتور
عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)
- القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥ م .
- ١٥ - ابن سينا : الشفاء (القسم المنطقي والقسم الطبيعي والقسم الإلهي)^(١) .
- ١٦ - ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية - طبعة القاهرة -
سنة ١٣٣٨ م^(٢) .
- ١٧ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي والقسم الإلهي والقسم
الخاص بالتصوف) - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ - دار المعارف :
- ١٨ - ابن سينا : كتاب الهداية مخطوطة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية
-
- (١) راجع دراستنا عن هذا الكتاب في مجلة تراث الإنسانية - مجلد ٨ - عدد ١ عام ١٩٧٠ م .
وانظر أيضاً كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا في الفصل الذى عقدناه من مؤلفات ابن سينا في
الفلسفة الطبيعية .
- (٢) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف وبقية كتب ابن سينا الواردة في هذه القائمة ؛ في كتابنا
(الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ٣٨ إلى ص ٦٩) .

تحت رقم ٣٨٩ فلسفة ، نقلًا عن مخطوطة أبا صوفيا .

١٩- ابن سينا : عيون الحكمة - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة سنة ١٩٥٤م - المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية .

٢٠- ابن سينا : المباحثات - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م .

٢١- ابن سينا : رسالة في الحدود - تحقيق جواشون - القاهرة - المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية سنة ١٩٦٣م - مع ترجمة فرنسية .

٢٢- ابن سينا : دانش نامه علائي (بالفارسية) وقد نشرته . وزارة المعارف بـيران بمناسبة العيد الألفي لابن سينا ، وترجم إلى الفرنسية في جزئين بإشراف منظمة اليونسكو بعنوان : La livre de science

٢٣- ابن سينا : رسالة أجوبة عن عشر مسائل - نشرة حلمي فبيا أو ليكن - مطبعة إبراهيم خروز - إستانبول سنة ١٩٥٣م :

٢٤- ابن سينا : القانون - طبعة القاهرة سنة ١٢٤٩ هـ (الطبعة الثانية)

٢٥- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال^(١) - طبعة القاهرة بدون تاريخ - دار إحياء الكتب العربية

٢٦- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - القاهرة سنة ١٩٥٥م :

٢٧- ابن رشد : تهافت التهافت - بيروت سنة ١٩٣٠م - وقد حققه الأب موريس بويج Maurice Bouyges تحقيقاً ممتازاً كما فعل في كل الكتب التي قام بتحقيقها وترجمه vau den Berge إلى الإنجليزية وعلق عليه تعليقات غاية في الأهمية استفدنا منها الكثير - لندن سنة ١٩٥٤م .

٢٨- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - في ثلاثة مجلدات وقام بتحقيقه الأب موريس بويج ببيروت - المطبعة الكاثوليكية من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢م :

(١) راجع ما كتبناه من هذا المؤلف وكتب ابن رشد الأخرى في كتابنا (التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد) ص ٣٢٨ وما بعدها . واظفر أيضاً مقالنا بعنوان : (محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد) بمجلة الفكر المعاصر بالقاهرة - عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩م .

٢٩ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق الدكتور عثمان أمين - القاهرة
سنة ١٩٥٨ م .

٣٠ - ابن رشد : تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو - نشره حيدر آباد الدكن
مع مجموعة بعنوان (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧ م .

٣١ - ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان لأرسطو - نسخة - خطية بدار الكتب
المصرية .

٣٢ - ابن طفيل : حي بن يقظان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة
سنة ١٩٤٩ م

وهذا الكتاب رغم صغره يحوى الكثير من الآراء الفلسفية التى يسوقها ابن طفيل
فى صورة قصصية رمزية .

٣٣ - ابن مسكويه^(١) (أبو حيان التوحيدى) : الهوامل والشوامل - نشره أحمد
أمين ، السيد أحمد صقر - لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة
١٩٥١ م - وهذا الكتاب يتضمن أسئلة سألتها أبو حيان وأجاب عنها
ابن مسكويه .

٣٤ - ابن ميمون (موسى) : رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة
والعلم الإلهى - صححه الدكتور يوسف شعنت والدكتور ماكس
ما يرهوف - نص موجز بالمجلد الخامس - الجزء الأول - مايو سنة
١٩٣٧ م - مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة من ص ٧٧ إلى ص ٨٨ .

٣٥ - أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادى) : الاعتبار فى الحكمة
جزء ٢ ، ٣ - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن - كتاب بلغ من الأهمية
مبلغاً كبيراً ويدل على عمق مؤلفه ودقه تفكيره .

٣٦ - أبو البقاء : الكليات - طبع بولاق - القاهرة - سنة ١٢٥٣ هـ :

٣٧ - أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول -
الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون - القاهرة - دار المعارف .

(١) الصحيح هو « مسكويه » وقد ذكرناه فى هذا الموضع لأن الشائع هو ابن مسكويه .

٣٨ - أبوريده (دكتور محمد عبد الهادى) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م .

٣٩ - إخوان الصفا : رسائل - تصحيح خير الدين الزركلى - القاهرة - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - سنة ١٩٢٨ م .

والمقارن بين رسائل إخوان الصفا وكتب الغزالي يكاد يقطع باستفادة الأخير من هذه الرسائل تماماً كما استفاد من مؤلفات ابن سينا . وهذا إن دل على شئ ، فإنما يدل على أن ملاحظة ابن سبعين تعد ملاحظة صحيحة إلى حد كبير ، وذلك حين أشار إلى استفادة الغزالي من رسائل إخوان الصفا :

٤٠ - أفلوطين : أثولوجيا أرسطو طاليس إذا كان هذا الكتاب قد نسب إلى أرسطو ، فإنه فى الحقيقة يعد جزءاً من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى . ولهذا كان هذا المصدر مصدراً أفلوطينياً .

٤١ - أفلوطين : التاسوعة الرابعة : ترجمها وقدم لها بمقدمة ممتازة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ م . وراجع الترجمة للدكتور محمد سليم سالم .

٤٢ - إقبال (دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٥٥ م :

٤٣ - الأسفراينى (أبو المظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقه الناجية عن الفرقه الهالكين - نشرة محمد زاهد الكوثرى - مكتبة الخانجى - القاهرة سنة ١٩٥٥ م :

٤٤ - الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م . وهذا الكتاب لا غنى عنه فى معرفة الآراء الكلامية :

٤٥ - الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة - طبعة جيلر آياد الدكن .

٤٦ - الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - نشرة الدكتور حمودة غرابية - الخانجي - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٤٨ - الأفروديسي (الإسكندر) : مقالة في أن المكون إذا استحال ، استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطو طاليس وهي شرح لقول أرسطو في الكون والفساد . أن الشئ المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٤٧ م .

٤٨ - الآملى (أبو الحسن علي بن أبي علي) : غاية المرام في علم الكلام تحقيق حسن عبد اللطيف - القاهرة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١ م .

٤٩ - الإيجي (عضد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) مع شرح السيد البحراني وحاشية السيالكوتي وحسن جلبي : وهذا الكتاب لا غنى عنه للباحث في الآراء الكلامية .

٥٠ - الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد - تحقيق الأب رتشد مكارثي اليسوعي - المكتبة الشرقية - بيروت سنة ١٩٥٧ م .

٥١ - البصري (أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي) : المعتمد في أصول الفقه - تحقيق محمد حميد الله ، أحمد بكير ، دكتور حسن حنفي - دمشق - المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - جزءان - الجزء الأول سنة ١٩٦٤ - الجزء الثاني سنة ١٩٦٥ م .

٥٢ - البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق - بيروت سنة ١٩٧٣ م :
٥٣ - التفازاني (د. أبو الوفا) : الإنسان والكون في الإسلام - القاهرة سنة ١٩٧٥ م .

٥٤ - التفازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية - المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى - سنة ١٩١٣ م .

٥٥ - التهانوي (محمد علي الفاروق) : كشف اصطلاحات الفنون - الجزء الأول والجزء الثاني حققهما الدكتور لطفي عبد البديع . وبقيت الأجزاء لم تصدر بعد .

أما الطبعة القديمة فهي طبعة كلكتا وقد اعتمدنا عليها في بعض المواضع
وأشرنا إلى ذلك . وقد ظهرت هذه الطبعة سنة ١٨٩٢ م .

٥٦ - الجور (دكتور خليل ، وحنا الفاخوري) : تاريخ الفلسفة العربية - دار
المعارف بيروت - الجزء الأول سنة ١٩٥٧ م - جزء ثان سنة ١٩٥٨ م :

٥٧ - الجويني (أبو المعالي) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
- تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد -
مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م :

٥٨ - الحياي (دكتور محمد عزيز) : الشخصية الإسلامية (دار المعارف بمصر)

٥٩ - الحياط (أبو الحسين عبد الرحيم محمد) : كتاب الانتصار والرد على ابن
الراوندي الملحد تحقيق وتقديم الدكتور فيرج - القاهرة - سنة ١٩٢٥ م .

٦٠ - الداني (أبو الصلت) : تقديم الدهن - طبع بالثيا - المطبعة الأيبره -
مدريد سنة ١٩٤٥ م .

٦١ - الدواني (الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السالكوتي ومحمد عبده
- الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة .

٦٢ - الرازي (فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا - القاهرة -
المطبعة الخيرية - سنة ١٣٢٥ هـ (في جزئين) . وهذا الشرح من
لشروح الهامة على ابن سينا ، وإن كنا نختلف مع الرازي في كثير من
آرائه في هذا الشرح . ونجد الرازي في هذا والشرح يطن في ابن سينا ويبالغ
في الرد عليه ، حتى سمي بعض الظرفاء شرحه هذا جرحاً :

٦٣ - الرازي (فخر الدين) : المباحث الشرقية (في جزأين) حيدر آباد
الدكن سنة ١٣٤٣ هـ - سنة ١٩٢٤ م .

وهذا الكتاب يعد عندنا من أهم وأدق الكتب التي تركها لنا الرازي : وفيه
مجهود كبير يستحق الثناء والتقدير :

٦٤ - الرازي (فخر الدين) : الأربعون في أصول الدين - الطبعة الأولى سنة
١٣٥٣ هـ - حيدر آباد الدكن .

- ٦٥ - الرازي (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين - تحقيق الدكتور على سامي النشار - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية .
- ٦٦ - الرازي (فخر الدين) : معالم أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ - القاهره .
- ٦٧ - الرازي (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية - القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ :
- ٦٨ - السنوسي (محمد بن يوسف) : المقدمة في أصول الدين - نشره لوسيفاني بالجزائر سنة ١٩٠٨ م مع ترجمة إلى الفرنسية .
- ٦٩ - الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام في علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - أكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١ م :
- ٧٠ - الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل - نشره محمد سيد كيلاني - طبعة القاهرة مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١ م .
- وهذا الكتاب لا غنى عنه في التعرف على آراء المتكلمين والفلاسفة ، وإن كانت بعض الأقوال الواردة فيه ينبغي أن تؤخذ بحذر ، وخاصة تلك التي تتعلق بآراء الفلاسفة اليونانيين :
- ٧١ - الشيرازي (صدر الدين) : الأسفار الأربعة - طبعة طهران - طبعة حجرية في أربعة مجلدات .
- ٧٢ - الطوسي (نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا . نشره القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .
- وهذا الشرح يمثل تأييداً لمواقف ابن سينا وذلك على العكس من شرح فخر الدين الرازي .
- ٧٣ - العراقي (دكتور محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٧ م .
- ٧٤ - العراقي (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١ م .
- ٧٥ - العراقي (دكتور محمد عاطف) : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق

- دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٨ م — الطبعة السادسة :
- ٧٦ — العراق (دكتور محمد عاطف) : ثورة العقل في الفلسفة العربية — الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٨ — دار المعارف ..
- ٧٧ — الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة — الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م — دار المعارف بمصر :
- ٧٨ — الغزالي (أبو حامد) : معيار العلم — الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م — دار المعارف بمصر .
- ٧٩ — الغزالي (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية .
- ٨٠ — الغزالي (أبو حامد) : إحياء علوم الدين — القسم الخاص بقواعد العقائد — القاهرة دار إحياء الكتب العربية :
- ٨١ — الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال — مكتبة الأنجلو — القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- ٨٢ — الغزالي (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م — المطبعة المحمودية التجارية .
- ٨٣ — الغزالي (أبو حامد) : المستصفى من علم الأصول — جزآن سنة ١٣٢٢ هـ ، ١٣٢٤ هـ — الطبعة الأولى — مطبعة بولاق — القاهرة .
- ٨٤ — الغزالي (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد — مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .
- ٨٥ — الفارابي (أبو نصر) : الفصول المتترعة — تحقيق الدكتور فوزى مبرى نجار بيروت . وهذا التحقيق يعد تحقيقاً دقيقاً ممتازاً (دار المشرق ١٩٧١ م) .
- ٨٦ — الفارابي (أبو نصر) : السياسة المدنية (مبادئ الموجودات) — حققه الدكتور فوزى مبرى نجار تحقيقاً دقيقاً بيروت — المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٦٤ م .
- ٨٧ — الفارابي (أبو نصر) : الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م .

٨٨ - الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥هـ - سنة ١٩٠٧ م .

٨٩ - الفارابي (أبو نصر) : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م .
وقد قدم الدكتور عثمان أمين لتحقيقه بمقدمة ممتازة فيها دقة وشمول وإحاطة تامة بالموضوع :

٩٠ - الفارابي (أبو نصر) : فصوص الحكم - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥هـ - سنة ١٩٠٧ م .

٩١ - الفارابي (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة - الطبعة الثانية - مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨ م .

٩٢ - الفارابي (أبو نصر) : كتاب الحروف - تحقيق الدكتور محسن مهدي - دار المشرق ببيروت .

وهذا الكتاب يعد من الكتب البالغة الأهمية والتي تدلنا على عمق تفكير الفارابي ودقته أما عن تحقيقه ، فهو تحقيق غاية في الدقة ، شأنه في ذلك شأن كتب أخرى للفارابي قام بتحقيقها الدكتور محسن مهدي .

٩٣ - الفارابي (أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس - تحقيق الدكتور محسن مهدي - دار مجلة شعر - بيروت - سنة ١٩٦١ م :

٩٤ - الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - نشرت مع مجموعة رسائله التي سنذكرها بعد ذلك للكندي - جزء ١ سنة ١٩٥٠ م ،
جزء ٢ سنة ١٩٥٣ م . دار الفكر العربي - القاهرة - وقد حقق هذه الرسالة وغيرها من رسائل الكندي تحقيقاً ممتازاً غاية في الدقة ، الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده وقدم لكل رسالة بمقدمة تحليلية كدخل لقراءة الرسالة وفهمها . وقد حقق هذه الرسالة أيضاً الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ونشرت بالقاهرة - دار إحياء الكتب العربية .

٩٥ - الكندي : رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالحجاز :

- ٩٦ - الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها .
- ٩٧ - الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .
- ٩٨ - الكندي : رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .
- ٩٩ - الكندي : رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى .
- ١٠٠ - الكندي : رسالة في الجواهر الخمسة .
- ١٠١ - المراكشي (عبد الواحد) : المعجب في تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة
- ١٠٢ - النيسابوري (أبو رشيد) : المسائل في الخلاف بين البصريين والبيهقيين في علم الكلام في الجوهر .
- ١٠٣ - أمين (أحمد) : فجر الإسلام - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة السابعة سنة ١٩٥٩م .
- ١٠٤ - أمين (دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية : ١٠٥ - أمين^٥ (د . عثمان) : محمد عبده - القاهرة - ١٩٥٥ م .
- ١٠٦ - بالنشيا : تاريخ الفكر الأندلسي - ترجمة د . حسين مؤنس - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م . مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
- ١٠٧ - بدوي (د . عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ج ١ ، ج ٢ - بيروت ١٩٧٣ م .
- ١٠٨ - بدوي (دكتور عبد الرحمن) : دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي - دار الآداب - بيروت سنة ١٩٦٥ م .
- ١٠٩ - برقلس : الإيضاح في الخير المحض (كتاب العلل) - حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥م .
- ١١٠ - برقلس : جحجج برقلس على قدم العالم - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .
- ١١١ - بريتزل (أوتو) : ملهع الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام

- الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ضمن « مذهب النرة عند المسلمين » — القاهرة — سنة ١٩٤٦م — مكتبة النهضة المصرية :
- ١١٢ — بينيس : مذهب النرة عند المسلمين — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م . وهذا الكتاب من أدق الكتب التى بحثت فى هذا الموضوع . ويدلنا على عمق مؤلفه وسعة إطلاعه :
- ١١٣ — ثالمسطيوس : شرح مقالة اللام — الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « أرسطو عند العرب » — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — سنة ١٩٤٧م
- ١١٤ — جوتييه (ليون) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية — الترجمة العربية الدكتور محمد يوسف موسى — القاهرة — دار الكتب الأهلية :
- ١١٥ — جولد تسيهر (أجناس) : العقيدة والشرية فى الإسلام — ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦م — دار الكاتب المصرى — القاهرة .
- ١١٦ — حسين (د . طه) من بعيد — القاهرة — المطبعة الرحمانية سنة ١٩٣٥م :
- ١١٧ — خليفة (حاجى) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون — تحقيق محمد شرف الدين بالتقايا — جامعة استانبول سنة ١٩٤٣م .
- ١١٨ — دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده — الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤م — لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة .
- ١١٩ — دى بور : مادة « سبب » بدائرة المعارف الإسلامية — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده — مجلد ١١ — عدد ٦ (من الطبعة القديمة) :
- ١٢٠ — رجب (دكتور محمود) : . الميثافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين — الإسكندرية — منشأة المعارف .
- ١٢١ — ريشنباخ (هانز) : نشأة الفلسفة العلمية — ترجمة الدكتور فؤاد زكريا — القاهرة — دار الكاتب العربى للطباعة والنشر :

١٢٧- ساروقين (جورج) : تاريخ العلم جزء ١ ، جزء ٢ جزء ٣ ، جزء ٤
- الترجمة العربية بإشراف الدكتور إبراهيم بيوى مذكور - دار المعارف
بمصر سنة ١٩٥٧ ، ١٩٥٩ ، ١٩٦١ ، ١٩٧١ م على التوالي :

١٢٣- صبحى (د . أحمد محمود) : فى علم الكلام - الإسكندرية ١٩٧٨ م .

١٢٤- طوقان (قدري حافظ) : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك -
الطبعة الثانية - سنة ١٩٥٤ م - جامعة الدول العربية - الإدارة الثقافية .

١٢٥- عبد الجبار (القاضى المعتزلى) : المعنى فى أبواب التوحيد والعدل - المجلد
السادس (الإرادة) ، المجلد الثامن (المخلوق) ، المجلد الثانى عشر
(النظر والمعارف) - القاهرة - الدار المصرية للتأليف والترجمة - وقد
حققته لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ، ومراجعة الدكتور إبراهيم
بيوى مذكور .

وهذا الكتاب من أهم الكتب التى تكشف عن الفكر الاعتزالى ،
ولا غنى عنه فى التعرف على مذاهب المعتزلة عامة ، والقاضى عبد الجبار
على وجه الخصوص .

١٢٦- عبد الجبار (القاضى) : المحيط بالتكليف - جمع الحسن بن متويه -
تحقيق عمر السيد عزمى ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - القاهرة -
الدار المصرية للتأليف والترجمة .

١٢٧- قنوتى (الأب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا - القاهرة - دار
المعارف بالقاهرة - سنة ١٩٥٠ م

١٢٨- ماكسونالد : مادة «الله» بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية -
مجلد ٢ - عدد ٩ من الطبعة القديمة .

١٢٩- ماير هوف (ماكس) : من الإسكندرية إلى بغداد - بحث فى تاريخ
التعليم الفلسفى والطبى عند العرب - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى
(ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) - القاهرة -
مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية - سنة ١٩٤٦ م :

- ١٣٠ - محمود (دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - بيروت - دار الشرق - سنة ١٩٧١ م .
- ١٣١ - محمود (دكتور زكى نجيب) : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى - دار الشرق :
- ١٣٢ - مذکور (دكتور إبراهيم بيوى) : فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - دار إحياء الكتب العربية - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م - القاهرة :
- جزء ٢ - دار المعارف بالقاهرة .
- ١٣٣ - مذکور (دكتور إبراهيم بيوى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - سنة ١٩٧٠ م .
- : - القاهرة - الطبعة الأولى .
- ١٣٤ - مكارى (د : عبد الغفار) : مدرسة الحكمة - القاهرة - الدار القومية .
- ١٣٥ - هويدى (دكتور يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٧٢ م
- ١٣٦ - هويدى (دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية - الجزء الأول (فى الشمال الإفريقى) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٦٦ م .

ثانياً - المراجع غير العربية :

1. *Afian* (Saheil m) : *Avicenna, his life and works*. London-george allen-unwin, 1958
 كتاب يعرض لبعض جوانب الفكر السينوي . وقد أوشكنا على الانتهاء من ترجمة لتقدمه إلى قراء العربية مع بعض التعليقات والاعتراضات .
2. *Allard* (m) : *La Rationalisme d'Averroës d'après une etude Sur la Creation*. Bulletin d'etudes Orientales, de l'institut Français de Damas.
3. *Anawati et L. gardet* : *Introduction à la théologie musulmane*. Paris. 1948.
 وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب في ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » . قام بها الدكتور صبحي الصالح ، والدكتور فريد جبر - بيروت - دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ م .
4. *Anawati* (george, C) : *Philosophie Arabe et Islamique Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969*. Bulletin de philosophie médiévale-Edité par la Société Internationale pour l'Etude de la philosophie médiévale (10 - 12). 1968 - 1970.
5. *Arberry* (A.J.) : *Avicenna on theology*. London-murray. 1951.
6. *Arberry* (A.J.) : *The legacy of Persia*. Edited by arberry, Oxford London - 1953.
 وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب ، أشرف عليها وراجعها الدكتور يحيى الخشاب - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٩٥٩ م :
7. *Aristotle* : ^(١) *De Caelo*. English translation by J.L. Stocks under the editorship of Sir David Ross. London-Oxford - Clarendon Press. vol II.^(٢). 1962.

(١) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو ، ضمن الترجمة الإنجليزية التي صدرت بإشراف د. د. Ross . وذلك في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ، وفي كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » .

(٢) هذا الرقم ، هو رقم المجلد في الترجمة الإنجليزية .

8. *Aristotle* : Metaphysics. a revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London - Oxford, 1924, two volumes.
9. *Aristotle* : De Anima. English translation by J.H. Smith, vol III, 1963.
10. *Aristotle* : Meteorologica. English translation by E.W. Webster, vol III, 1963.
11. *Aristotle* : The logic of aristotle : English translation 1963. London - Oxford.
12. *Aristotle* : Physica. English translation. 1962.
13. *Aristotle* : De generatione et Corruptione. English translation. 1962.
14. *Armstrong* : An introduction to ancient philosophy. London - methuen. 1949.
15. *Bailey* (Cyril) : The greek atomists and Epicures Oxford - Clarendon Press. London - 1928.
16. *Brehier* (E) : La philosophie du moyen age. Paris. 1949. Albin michel.
17. *Boer* (T.J.de) : Art "philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol'9.
18. *Brockelman* (Dr C) : Geschichte der Arabischen litteratur Teil I, weimar..
19. *Burnet* (J) : Greek philosophy. Thales to plato. London : macmillan .
20. *Butler* (W.A.) : Lectures on the history of ancient Philosophy. Ed. W.H. Thompson. New - York. 1879.
21. *Collingwood* (R.J) : The idea of Nature. London - 1945 - Oxford university Press. (١)
22. *Corbin* (Henri) : Histoire de la philosophie Islamique. Jallimard, 1964.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها نصير مروة وحسن قبیس وراجعها مع مقدمة لها موسى الصدر وعارف تامر - بيروت - لبنان سنة ١٩٦٦ م .

23. *Crumph* (g. and E. jacob) : The legacy of the middle ages. 1938.
- ولهذا الكتاب ترجمة عربية - القاهرة - مؤسسة سجل العرب - سنة ١٩٦٥ :
وترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكى نجيب محمود :

(١) راجع ما كتبناه عن هذا الكتاب في مؤلفنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٣٢ .

24. *De Lacy* : The problem of Causation in Plato's philosophy.
25. *Dugat (g)* : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris - maisonneuve.
26. *Duhem (P)* : Le Système du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic. Tome I et IV Paris, Hermann, 1954.

وهذا الكتاب غاية في الدقة والعمق ولا يستغنى عنه الباحث في هذا المجال .

27. *Ehuvany (Dr A.F.)* : Islamic philosophy. First published 1957. Anglo - Egyptian Bookshop. Cairo.

ويتضمن هذا الكتاب الموجز مجموعة المحاضرات التي ألقاها المؤلف في جامعة واشنطن ، سانت لويس ، ميسوري عن فلاسفة العرب في المشرق والمغرب ، وعن الفلسفة العربية في جمهورية مصر العربية .

28. *Fakhry (Dr majid)* : Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and aquinas. London. 1958.

29. *Jardet (L)* : La pensée religieuse d'Avicenna. Paris - Librairie philosophique - Vrin, 1951.

30. *Gauthier (L)* Ibn Rochd (Averroes). Presses universitaires de France. 1948.

31. *Gauthier (L)* : La théorie d'Ibn Rochd (averroes) Sur les rapports de la religion et de la philosophie - Paris - 1909.

32. *Gilson (E)* : History of Christian philosophy in the middle ages.

33. *Goichon (mllc. A.M)* : La philosophie d'Avicenna et Son influence en Europe medievale. Paris. 1944.

34. *Gomperz (T)* : The greek Thinkers. English translation by Laurie magnus. London. 1949.

35. *Hamelin (O)* : Le Système d'Aristote. Paris. 1931.

36. *Hashins (C.H.)* : Studies in the history of mediaval Science - London - Cambridge - 1927.

37. *Hausseau (B)* : Histoire de la philosophie scolastique Paris.

38. *Heidel (W.A.)* : A study of the Conception of nature among the pre-socratics. Proceedings of the american academy of arts and Sciences. January, 1910.
39. *Hernandez (miguel Cruz)* : La metafisica de Avicenna. universidad de granade, 1949.
40. *Hernandez (M.C.)* : Histoire de la filosofia Espanola, filosofia Hispano-musulmana, Tomo A, madrid, 1957.
- خصص المؤلف في هذا الكتاب فصلاً سه للبحث في الفلسفة في المشرق العربي ثم بحث في الفلسفة في البلاد الأسبانية .
41. *Hourani (albert)* : arabic thought in the liberal age - Oxford - London- 1962.
42. *Inge (W.R.)* : The philosophy of plotinus. Two volumes. London - Longmans. 1948.
43. *Jaeger (W)* : Aristotle. Fundamentals of the history of his development. English translation by Richard Robinson. London - Oxford. 1962.
44. *Kraus (Paul)* : Plotin Chez les Arabes des Enneades. Bulletin de l'institut d'Egypte, tome XXIII, Session 1940 - 1941. Le Caire - imprimerie de l'institut Français d'archéologie Orientale. 1941.
45. *Macdonald* : Development of muslim Theology. New. York. 1903.
46. *Madkour (Dr Ibrahim)* : l'organon d'aristote Dans le monde Arabe.
47. *Madkour (Dr Ibrahim)* : La Place d'alfarabi dans l'ecole philosophique musulmane. Paris 1934.
48. *Mahdi (Dr muhsin)* : Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center of for middle Eastern Studies. Reprinted from journal of Near Eastern Studies. vol 26 No 4, October 1967.
49. *Marmura (michael, E)* : Avicenna and the problem of the infinite Number of Souls. vol XXII 1960. Pontifical institute of mediaeval Studies, Toronto, Canade.
50. *Martin (T.H.)* : "Nature" article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Frank. Paris, Hachette, 1885. P. 1171 - 1180.
51. *Mellons (S.H.)* : Western Christian Thought in the middle ages. London.

52. *Mieli* (Aldo) : La Science Arabe et Son rôle dans l'Evolution Scientifique mondiale. Leiden, 1966.
53. *Montgomery* (Watt) : Free will and predestination in Early Islam. London. 1942.
54. *Munk* (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1955.
55. *Munk* (S) : Ibn Sina, Article dans le dictionnaire des Sciences philosophiques de Ad. Frank. Paris 1885. p. 752 - 755.
56. *Nasr* (S.H.) : An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Conceptions of the Nature and methods used for its study by the Ikhwan al Safa, al Biruni, and Ibn Sina. Cambridge. 1964.
57. *Nasr* (S.H.) : Cosmologies of aristotle and Ibn - Sina, Pakistan philosophical journal (Lahore) vol III, p. 13 - 28. january 1960.
58. *O'leary* (De Lacy) : Arabic thought and its place in history - fourth edition. 1958. London - Kegan Paul.
- للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور تمام حسان وراجعها الدكتور محمد مصطفى حلمي - وزارة الثقافة - القاهرة سنة ١٩٦٢ م .
59. *O'leary* (De Lacy) : How greek Science passed to the Arabs. London-Routledge - Kegan Paul. 1948.
- للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور وهيب كامل وراجعها زكي علي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٦٢ م .
60. *Plato* : "plato Cosmology" : The Timaeus of plato English translation by F.M. Cornford. London - Routledge. Kegan Paul. 1956.
61. *Quadri* (g) : La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale, des origines à averroès. Traduit de l'Italien par Ronald Hurst. Paris 1960.
62. *Radhakrishnan* : History of philosophy Eastern and Western. London-Allen - Univin. vol I -1962. vol II 1963.
63. *Renan* (E) : Oeuvres Completes Tome III, averroès et l'averroïsme. Paris. 1949.
64. *Ross* (W.D.) : Aristotle - oxford - London - 1953.
65. *Russell* (B) : History of Christian philosophy. London - george Allen-unwin. 1961.
- ترجم الدكتور زكي نجيب محمود القسم الأول (الفلسفة اليونانية) والقسم

الثاني (الفلسفة المسيحية) من هذا الكتاب - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر . وترجم الدكتور محمد فتحي الشنيطي القسم الثالث (الفلسفة الحديثة) .

66. Sartre (g) : Introduction to the history of science.

67. Sharif (M.M.) : A history of muslim philosophy - atto - Harrassowitz-wiesbaden. Two volumes 1963.

كتب فصوله مجموعة من المتخصصين في هذا المجال . فالفصل الخاص بالفارابي كتبه الدكتور إبراهيم مذكور والفصل الخاص بابن سينا كتبه فضل رحمان والفصل الخاص بابن رشد كتبه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني : : إلخ .

68. Taylor (A.E.): Plato, the man and his work - London - methuen 1952.

69. Taylor (H.O.) : The mediaeval mind. Two volumes. Harvard 1962.

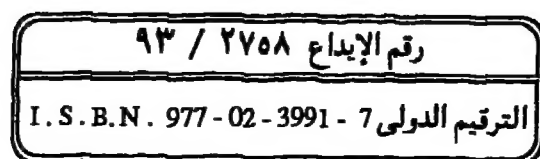
70. Vaux (Carrade) : Les penseurs de l'Islam France-geuthne..

71. Vaux (Carra de) : Avicenna. Paris. Alcan 1900.

72. Wulf (Maurice de) : History of Inediaeval philosophy. Two volumes. London, Longmans - 1935.

كتب للمؤلف

- ١ - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة سنة ١٩٩٣م - سلسلة العقل والتجديد - الكتاب الخامس.
 - ٢ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بمصر الطبعة الثانية سنة ١٩٨٤م - مكتبة الدراسات الفلسفية .
 - ٣ - مذهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بمصر - الطبعة العاشرة سنة ١٩٩٢م. (الكتاب الأول من سلسلة العقل والتجديد).
 - ٤ - تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بمصر - الطبعة السادسة - سنة ١٩٩٣م (الكتاب الثانى من سلسلة العقل والتجديد).
 - ٥ - ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف بمصر - الطبعة السادسة سنة ١٩٩٣م (الكتاب الثالث فى سلسلة العقل والتجديد).
 - ٦ - الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - دار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة سنة ١٩٩٢م - سلسلة العقل والتجديد. الكتاب الرابع.
 - ٧ - المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٤م - سلسلة العقل والتجديد - الكتاب السادس .
 - ٨ - الفلسفة الإسلامية - (سلسلة « كتابك » بدار المعارف).
- ويظهر قريبا للمؤلف فى سلسلة « العقل والتجديد » التى يشرف عليها ويقدم لها:
- ١ - نقد الفكر الجدلى.
 - ٢ - ابن باجة ... فيلسوفا مفتريا.
 - ٣ - هل فى مصر فلاسفة؟
 - ٤ - قضية الأصالة والمعاصرة فى فلسفتنا العربية.



٣ / ٩٢ / ٤٠

طبع بمطابع دار روتابرينت للطباعة

RECONSTRUCTION IN THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL SYSTEMS

DR. MOHAMED ATIF ALIRAKY

DAR AL-MAAREF

100484

